برهان غليون

نقد السياسة
الدولة والدين

نقد السياسة

الدولة والدين

الكتاب

نقد السياسة: الدولة والدين

تأليف

برهان غليون

الطبعة

الثالثة، 2004

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-016-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

مقدمة

لم تبدأ المناظرة السياسية الفعلية في الفكر العربي الحديث إلا في مطلع هذا القرن، عندما طرح إنهاء الخلافة الصورية على العرب المشكلة الكبرى التي مازالت مطروحة عليهم حتى اليوم، أعني تجديد الأسس النظرية للسياسة المدنية، بما تنطوي عليه من إعادة بناء القيم المرجعية، وإعادة تأسيس الدولة التي تقع على عاتقها مهام قيادة الجماعة أو الجماعات العربية التي انفصلت عن السلطنة، وأصبح عليها أن تقرر هي نفسها في طريقة حكمها ومبادئه ومقوماته. ولا يعني هذا أن المفكرين العرب والمسلمين لم يطرحوا هذه المسائل السياسية العربية على بساط البحث، في القرن السابق. فمعالجاتهم الجريئة لقضايا النهضة والوطنية والاستعمار والوحدة الاسلامية والاستبداد والحرية وغيرها، كانت تعبر عن قوة نمو الأفكار الحديثة وانغراسها المتزايد في الأرض والعقل العربيين. لكن هذه الأفكار كانت صدى للتأثر المباشر والشامل بالثقافة السياسية الجديدة التي تعرفوا عليها في الغرب، ولم تكن قد تحولت بعد إلى تراث محلي يتم الصراع من داخله أو معه، ولا وضعت موضع الامتحان في بناء دولة من العدم.

ومن المؤكد أن الدولة العثمانية، بما كانت تشكله من رمز لاستمرارية تاريخية ترجع بنفسها لبدء الاسلام، أي لحقبة التأسيس الأولى، كانت لا تزال تقدم، بالرغم من تفسخها، غطاء مقبولا، وإن كان واهيا، لمسائل كبرى ليس من السهل ايجاد الحلول السريعة أو النظرية لها، والتي لا تقوم بدونها دولة ولا سياسة. ومن هذه المشاكل مشكلة الشرعية التي تستند أو ينبغي أن تستند إليها السلطة، والقيم

التي يمكن أن يمارس باسمها الحكم، وإطار السيادة والقوة التي كانت موروثة عن زمن الفتح والانتصارات العسكرية والتاريخية، والولاء الرمزي والسياسي لجماعة ترسخت صورتها في الوعي، باعتبارها جماعة المسلمين أو الاسلام عامة، وأجهزة مادية مستقرة وراسخة تفرض الهيبة والاحترام وتمثل سيطرة حقيقية ودائمة وموروثة على الأرض وفي ثنايا المجتمع. فما كان من الممكن إذن لانهيار هذه السلطنة إلا أن يحدث فراغا حقيقيا في عالم العرب السياسي، الفكري والعملي. ومما فاقم في آثار هذا الفراغ ما كان المجتمع العربي قد عاناه في الحقبة المتأخرة من إبعاد نخبه المحلية عن السلطة ومن هامشية سياسية جعلته يدخل حقبة الانفصال، ثم ما تبعها من استعمار، دون قيادة، أو دون طبقة قائدة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي دون هيئة اجتماعية متمرسة بشؤون السياسة العالمية والسلطة الداخلية، ودون وعي قومي أو ثقافة عملية، ودون فكر سياسي أو نظرية توجيهية حتى بالمعنى القديم والتراثي للكلمة، ذلك أن تراث الاسلام السياسي نفسه كان قد طمر تماما ولم يحصل اكتشافه من جديد بعد.

وإذا كان كتاب علي عبد الرازق (١) قد أثار ما أثار من ضجة، رغم محدودية ما جاء به من أفكار أصيلة وطريفة بالمقارنة مع ما كان الفكر العربي السياسي قد طرحه في الحقبة السابقة، فذلك بالضبط لأنه مثل، بلهجته وأسلوبه ومنهجه، إعلانا عن تفجير المعركة الفكرية السياسية داخل الاجماع التقليدي الذي حاولت السلفية الاصلاحية أن تجعل منه وعاءا للتجديد ومستندا له. فقد أبقت إشكالية الصراع ضد الاستبداد ومن أجل الدستور التفاهم كاملا بين النخب العربية، وذلك على مختلف مذاهبهم ومدارسهم الفكرية القديمة والحديثة. لكن عبد الرازق، بنقده لمفهوم دولة الخلافة، وتأكيده على طابعها العرفي، وبالتالي خطأ الاعتقاد بإقامة النظام السياسي على مبادىء الدين وقواعده، نقل المعركة الفكرية إلى مستوى جديد لم يكن الكثير من الناس يدرك في ذلك الوقت خطورته بعد.

والواقع أن تبلور رؤيتين متعارضتين في موضوع الدولة والشرعية السياسية، الأولى دينية تقليدية والثانية حديثة مستمدة من أفكار القومية المنتصرة في الغرب، جاء تعبيرا عن انهيار التوازن الداخلي للفكر السلفي الاصلاحي الذي كان يعمل منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر على تجنب مثل هذا الانفصام، والذي قام في جوهره على التوفيق بين القيم الاسلامية القديمة والقيم الغربية الحديثة والمصالحة بينهما. ولهذا لم يكن من قبيل الصدفة أن تنطلق الطلقة الأولى التي سوف تفجر هذا الصراع الفكري من داخل الأزهر وعلى يد أحد شيوخه. فقد كان الأزهر قد تحول منذ بداية القرن العشرين، بفضل الاصلاحات التي طرأت عليه إلى بؤرة الصدام الرئيسية بين نموذجين من التفكير والرؤية السياسية.

والواقع أن الدافع الأساسي لهذا الانشقاق داخل الفكر العربي الاصلاحي لم يكن الاختلاف على تحديد الهوية الجماعية، فقد كان الانتماء للجماعة الاسلامية كثقافة وحضارة موضع إجماع عام، حتى في أوساط من أصبحنا نطلق عليهم اسم الأقليات الدينية. كما لم يكن وراء ذلك الاعتراض على قيم الغرب ومفاهيمه السياسية، ما دام مفكروا الاسلام قد عملوا المستحيل حتى يظهروا هم أنفسهم أنسجام تعاليم الاسلام وقيمه مع متطلبات المدنية وقواعد التفكير الديمقراطي والعلمي. لقد تبلور الخلاف حول مسألتين رئيستين، تمس الأولى مفهوم السياسة المدنية ذاتها وغاياتها ومجموعة القيم الكبرى الموجهة للدولة والمجتمع عموما، وهو ما تعبر عنه قضية الشرعية العامة كتجسيد لمرجعية رمزية وقانونية، وتمس الثانية مفهوم الدولة وما يرتبط به من تحديد لقواعد الممارسة السياسية، وبنية السلطة، وقواعد ممارسة الحكم، وما ينبع منها من تعيين هوية الجماعة السياسية: القومية أو الدينية، وأبعد من ذلك غايات الاجتماع المدني نفسه. إن نشوء الفكر القومي العربي كفكر مستقل ومتميز عن الفكر الاسلامي الاصلاحي قد ترافق بهذا الاستنتاج البسيط، وهو أن بناء الدولة الحديثة، أي الباعثة على ولاء وطني عميق،

والمستندة إلى أخلاقية دستورية وقانونية، ليس ممكنا في إطار التمسك بالمرجعية الدينية، العقدية أو البشرية. وأن الوعي القومي والسياسة القومية لا يمكن أن يتطورا إلا في نطاق دولة قومية، ومنه ضرورة العمل على تنمية الوعي القومي، في مقابل الوعي الديني. وهكذا نشأ إلى جانب شعار الجامعة الاسلامية شعار الدولة القومية، العربية أو القطرية، في الوقت الذي بدأ فيه الفكر الاصلاحي الاسلامي يتراجع هو نفسه عن ادعاءاته العالمية ويعيد بناء نفسه في مجال التأكيد على الفرادة والخصوصية.

في الواقع كان التأكيد على نموذج معين للشرعية (القومية أو الدينية)، يرتبط في ذهن أناس ذلك العصر بنموذج معين لممارسة السلطة، وبالتالي بتعيين قيم الوجود السياسي ذاته. ومن هذه الناحية كان الحديث عن الشرعية الاسلامية يعني بالنسبة للكثيرين من القائلين به والرافضين له عودة نظام السلطة العثمانية، بينما كان الحديث عن شرعية قومية يتطابق مع فكرة الاستقلال وبناء الدولة الحديثة القطرية، بما تنطوي عليه من قيم وايحاءات سلبية بالنسبة للبعض وايجابية بالنسبة للبعض الآخر. وهكذا تبلور في المجتمعات العربية تياران سياسيان رئيسيان، يتغذى أحدهما من الخوف مما تنطوي عليه فكرة الخلافة، أو ما ارتبطت به عبر التاريخ، من مفهوم للحكم قائم على تكريس السلطة الشخصية والاستبداد وغياب الرؤية الدستورية. ويتغذى الثاني في المقابل من الخوف مما يشكله التخلي عن مفهوم الخلافة والإمامة العظمى من خطر على ركائز الاسلام، ومن ورائه، على الجماعة العربية التي يؤلف الاسلام هويتها الجامعة ومرتكز شخصيتها ووجودها (٢).

هذه البنية الجديدة للفكر السياسي العربي التي نشأت بعد انحلال الاصلاحية الاسلامية وانقسامها، سوف تستمر إلى اليوم. لكن ظروف انهيار الخلافة العثمانية وما أحدثه من تفكك وتراجع في مواقع الجماعة العربية، وتفاقم وطأة الاحتلال

الغربي الذي تبعه، قد ساعدت، خلال فترة ما بين الحربين، على التخفيف من حدة التناقض الذي يميزها، بل على تجميده أحيانا. ثم إن حاجات المواجهة والرد على الاستعمار، وبناء المقاومة الوطنية قد مهدت التربة أمام بلورة صيغ من التحالف أو التفاهم أو التعاون في سبيل تحقيق برنامج وطني الجوهر، مضمونه الحقيقي التحرر من الاستعمار واستعادة السيادة والاستقلال.

وفي هذا العمل المشترك من أجل مقاومة الغزو الأجنبي، نشأت الحركة الوطنية كظاهرة سياسية من نوع جديد في المجتمعات العربية، وإلى حد كبير إنتقالي، تقف على مسافة واحدة من النظم السياسية الدينية التقليدية، ومن النظم الحزبية الحديثة. وفيها تبلورت قيم الوطنية الجديدة، التي استند إليها في مختلف الأقطار تكوين الوعي القومي بالمعنى الحديث للكلمة، وتحويل مشاعر الايمان القديمة والانتماء الجماعي الثقافي والحضاري الاسلامي إلى رصيد مدني لهذه الوطنية الناشئة. ويمكن القول أن الوطنية العربية الحديثة قد قامت في كل الأقطار، على أساس هذا التركيب العملي بين تراث الاسلام وتقاليده الدينية والمدنية العريقة من جهة، وإرادة التحرر والالتحاق بالعصر من جهة ثانية. ومن هذا التركيب وبسببه أيضا سوف تولد الدولة العربية الحديثة، دولة الاستقلال، كتجسيد لهذه الوطنية الوليدة، وكامتداد لزمانية حركتها الاستقلالية وتحالفاتها في إطار تنظيمات المقاومة المسلحة أو السياسية. وسوف تكون هي أيضا، إلى هذا الحد أو ذاك، دولة المصالحة المؤقتة بين الدين والسياسة والتراث والحداثة. والواقع أن هذه المصالحة لم تخف حقيقة أن الغلبة قد تحققت فيها للقيم الحديثة القومية بقدر ما نجحت هذه القيم في استيعاب الفكرة الدينية في صلبها، وفي دمجها بحقيقتها الذاتية الأصيلة ٣. وهو ما يؤكده التمسك بالدولة الاستقلالية القطرية.

لكن فترة ما بعد الاستقلال سوف تشهد تحريرا تدريجيا للدينامية الداخلية

للفكرة السياسية العربية، وذلك بقدر ما سوف يعمل الاستقلال على تنمية جميع قوى التناقض والتعارض الكامنة في الفكرة الوطنية، والتي كانت حاجات الكفاح ضد الاستعمار قد كبحتها أو حدت من قدرتها على التعبير عن نفسها. لكن هذا الانعتاق للتوتر الداخلي للفكر السياسي العربي لن يكون عودة بسيطة للماضي وإنما تعقيدا متزايدا في نمط العلاقة التي تربط بين هذه القوى، وفي التركيب الداخلي العقدي والاجتماعي لكل منها. ولعل العامل المهم والأخطر الذي دخل على الحياة السياسية، وساهم وسيساهم بشكل متزايد في تحديد تطور القوى الجديدة، هو الدولة الوطنية نفسها. فبقدر ما عمل ترسيخ قواعد هذه الدولة، واستقرارها على تحويلها إلى ملعب رئيسي ووحيد للسياسة وتداول السلطة الاجتماعية، فتح الباب بشكل أوسع أمام تنامي الوعي الوطني الحديث وقيم السياسة القومية. لكن بالمقابل، بقدر ما جسد نشوء هذه الدولة تراجعا في السيطرة المباشرة للقوى الخارجية، وزود الجماعة بأداة فعالة للتنمية المادية والاجتماعية، ضاعف فرص تنامي حركة الإحياء الفكري والعملي للتراث الروحي والثقافي، وأدى بالتالي إلى ترسيخ الهوية التاريخية. وقد بينت التجربة أن هذه الدولة لم تعمل على إضعاف البنية الانقسامية في السياسة العربية، ولكنها أنتجت على نطاق أوسع وأشمل وسائل تجديد القطيعة والصراع والصدع السياسي الذي كان انهيار الامبرطورية الدينية قد أحدثه. فبالدرجة نفسها التي ولدت فيها الدولة القطرية الولاء المحلي على المستوى السياسي، كانت تحيي الولاء الجماعي العربي الاسلامي على المستوى الثقافي، وتخلق بشكل يزداد حدة شرخا في الشعور بالهوية ذاته. إن تنامي الاتجاه إلى تكوين الحياة السياسية العربية، نظريا وعمليا، حول مرجعيتين متعارضتين تنفي واحدتهما الأخرى، دينية وقومية، كان يواكب ظاهرة أخرى وهي أن استعادة المجتمعات العربية لهويتها وارتباطها العميق بتراثها وماضيها، يزداد بازدياد تحديثها النظري والعملي. وهذا المنحى التاريخي الذي

يبدو شديد المفارقة هو الذي قاد إلى تلاشي نموذج الحركة الوطنية العربية كما كانت قد تجسدت في الكفاح ضد الاستعمار، بل امكانية قيام حركة وطنية وتآلفات سياسية حتى الآن، وهو الذي يفسر الصدام العنيف الذي حصل بين الحركة القومية، ممثلة بالناصرية، والحركة الاسلامية ممثلة بجماعة الأخوان المسلمين في منتصف هذا القرن.

لم تتغير هذه البنية الانقسامية العميقة لعالم السياسة العربية كثيرا منذ ذلك الوقت، لكن الذي تغير هو مواقع الأطراف السياسية المختلفة. فبعد أن ظلت الفكرة القومية ملهما رئيسيا بل وحيدا للدولة، وللسياسة الرسمية في المجتمعات العربية، أخذت الضغوط والطلبات تزداد منذ بداية السبعينات على الفكرة الاسلامية من قبل الشارع، ومن قبل الدولة نفسها في بعض الأحيان، في حين شهدت الفكرة القومية والعلمانية التي ارتبطت بها شيئا فشيئا، تراجعا كبيرا على المستوى النفسي والعقدي والسياسي. بل لقد أصبحت الوطنية، بما هي تأكيد على الاستقلال الذاتي، ورفض للتبعية وعداء لهيمنة الغرب الحضارية، تبحث عن مصدر نموها وإلهامها في الفكرة الدينية نفسها. وما كان يظهر كصراع بين الجامعة الاسلامية والدولة القطرية، أو بين السلطة الخلافية والسلطة القومية، أصبح يتخذ اليوم صورة الصراع بين السلطة العلمانية والسلطة الدينية. فقد حل مفهوم الدولة الاسلامية محل مفهوم الخلافة أو الإمامة، في حين أصبحت العلمانية رديفة للحداثة القومية. وهكذا أعيدت صياغة التعارض البدئي في النظر السياسي العربي المعاصر على أسس جديدة أكثر قوة في التمايز والانغلاق مما كانت عليه في أي حقبة ماضية، بقدر تطورها في المنحى المعرفي والفلسفي ذاته. وتأكدت بذلك من جديد القطيعة التقليدية المتزايدة بين فريقين، يعتقد الأول أن بناء الدولة لن يستقيم إلا إذا أخذ بما يظن أنه نظرية الدولة الحديثة بامتياز، أي فلسفة العلمانية، كدين للدولة. ويؤمن الثاني بأن العرب والمسلمين لن يتمكنوا من الخلاص وتحقيق

الأمن والاستقرار والسعادة الأرضية والأخروية إلا إذا نحجوا في إعادة بناء الدولة العربية على الأسس ذاتها التي قامت عليها دولة الرسول الكريم، والتي كانت وراء تحول العرب من قبائل وعشائر مقسمة ومتخلفة إلى أمة عظيمة وأمبرطورية عالمية.

يثير هذا الانقسام، والصراع الحاد الذي يواكبه، أسئلة متزايدة في الوعي العربي الفردي والجماعي، تمس الدين والدولة معا. ولم تعد هذه الأسئلة من مشاغل المثقفين وحدهم ولكنها أصبحت تطرح نفسها على قطاعات واسعة من الرأي العام، وعلى كل فرد يعمل أو يريد أن يعمل في السياسة الوطنية. ولم يعد بإمكان هيئة اجتماعية، سياسية أو نقابية أو ثقافية، أن تحظى بالحد الأدنى من الصدقية والنفوذ إذا لم تعرف كيف تطرح على نفسها مثل هذه المسائل، ولم تظهر مقدرتها على المساهمة بشكل أو آخر في الاجابة عليها أو اتخاذ موقف منها.

ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بماهية السياسة، وعلاقتها بالدين، ودور الدين في الحياة الاجتماعية، أو بحقيقة تراث الاسلام وعلاقته بالسياسة ومفهومه للسلطة والدولة. فهل هو دين علماني كما يعتقد البعض، أم هو دين سياسي لا يعرف التمييز، أو لا يمكن أن يقبل التمييز، بين السياسة والهداية الروحية وبين الدين والدولة؟ هل هو مع الحكم الأتوقراطي السلطاني، أم هو ديمقراطي شوري؟ هل هو مع النظام القومي الذي يعني تعدد الولاءات السياسية للدول المختلفة وللشعوب المتعددة التي تتكون منها الأمة الإسلامية، أم هو عالمي لا تتحقق ماهيته إلا بجمع كافة المسلمين تحت قبة واحدة، وإقامة الخلافة الاسلامية؟ هل يقتضي الايمان حتما نصب الامام السياسي الذي يترجمه شعار الدولة الاسلامية اليوم، أم هو جائز في إطار الدولة القومية؟

ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بمفهوم الدولة ذاتها ومعناها. فهل نقصد بالدولة هوية جماعية تجسد نفسها في كيان سياسي متميز يعكس روح الجماعة وإرادتها

المستقلة، أم نقصد بها جهازا إداريا وتقنيا، وبالتالي نربط مفهومها بنوعية الوظائف الإدارية والقسرية والدفاعية التي تقوم بها؟ وهل نقصد بالدولة النظام السياسي، أو بنية السلطة ومصدرها وطبيعة تنظميها وما يطرأ عليها من صفات وخصائص، وطرق ممارستها في المجتمع وفي الدولة، أم نعني بها المبدأ الأخلاقي العام المقوم للمجتمع والناظم له، الذي يجعل منه إجتماعا مدنيا، ونطابق بذلك بين مفهومها ومفهوم السياسة بما هي تحديد لأهداف الممارسة، وتوظيف للسلطة وتوجيه لها؟

ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بالحركة الاسلامية السياسية المعاصرة، وطبيعتها، وأهدافها الحقيقية، وأسباب نشوئها وانبعاثها، وآفاق تطورها. هل هي حركة دينية أم حركة سياسية؟ وهل تهدف إلى بناء الدولة الدينية، أم تجديد أسس الدولة القطرية؟ وهل هي تعبير عن حركة تاريخية أم انعكاس لحركة احتجاج اجتماعية؟ وهل تمثل حركة أصلية أم أنها تعبير عن أزمة اقتصادية؟ وهل هي نتاج لقيم عقدية ودينية أم هي تعبير عن صراع بين النخب القيادية على إعادة توزيع السلطة الاجتماعية، وتبديل القوى الحاكمة أو المسيطرة؟ وهل يغطي نمو الحركة الاسلامية السياسية بالضرورة عودة الفكر والقيم الماضية التقليدية؟ وهل تجسد هذه الحركة الرفض العلني في الوعي العربي للحداثة والتحديث، أم هي بالعكس نتيجة إخفاقهما؟ وما هي قدرة الحركة الدينية على تقديم حلول ايجابية للمشكلات السياسية والاقتصادية الراهنة والملحة؟

ومن هذه الأسئلة أيضا ما يتعلق بمعنى ومفهوم الدين، والاسلام بشكل خاص، في مجتمعاتنا المدنية. فما الذي نعنيه بالدين؟ وهل ماهية الدين واحدة في كل المجتمعات والثقافات؟ وهل كل ما نضعه تحت مفهوم الدين هو وحي إلهي؟ وما هي العلاقة بين ما أثبته الوحي وما استلهمه منه العقل؟ وهل تتبدل المفاهيم والقيم الدينية أم تبقى ثابتة على مر التاريخ والحضارة؟

ومنها ما يتعلق بصراعنا الراهن حول مفهوم الدين، والعوامل التي تتحكم في نظرتنا له، وعلاقتنا به. فما هو مصدر الاختلاف في الدين؟ هل هو تبدل الواقع التاريخي أم سوء الفهم الشخصي؟ وهل هو غموض معنى بعض الآيات والأحكام وتشابهها، أم هو تبدل حاجاتنا وتأويلاتنا لمقاصد الدين؟ وما هو أثر هذا الاختلاف في الدين نفسه على قوة تأثير الشعور الديني في مجتمعنا ونجاعته، وحفاظه على اتساقه الذاتي؟ هل بإمكان مجتمعنا، إذا استمر الخلاف في الدين كما هو عليه الآن أن يأمل ببلورة رؤية سياسية مستقرة، وأن ينجح في الوصول إلى الحد الأدنى من الإجماع اللازم لكل سياسة وطنية؟ ثم إلى أي حد لا يزال الدين يشكل عنصرا فاعلا في تكوين الوعي السياسي والمدني العربي المعاصر؟ وهل هناك علاقة مباشرة بين الإحياء الديني ونشوء النوازع التيوقراطية؟ وما هو أثر الدين في النهضة الحضارية؟ من أين يأتي التعارض الذي ترسخ اليوم بين الدين والدنيا؟ وما هو الأصل في تطور مبدأ العلمانية؟ ثم ما أثر هذا المبدأ على اعتقاداتنا الدينية؟ ما هي مشكلة الدين السياسية، أو طبيعة المشكلة التي يطرحها علينا الدين في السياسة؟ ولماذا يتحول الدين إلى ساحة رئيسة من ساحات المواجهة العقدية والسياسية والاجتماعية في أقطارنا العربية؟ هل يحتاج بناء الدولة الوطنية إلى إضعاف الفكرة الدينية وتشجيع الروح العلمانية؟ وهل لا يزال من الممكن اليوم، من وجهة النظر التاريخية، بناء الدولة والسياسة، على أسس دينية، أو أن مثل هذا البناء لم يعد ممكنا إلا من منظور الفكرة القومية والعلمانية؟ ما معنى العلمانية والتيوقراطية؟ وما الفرق بين الدولة الدينية والسياسية؟

إن السبب الأكبر في فساد الأرضية النظرية التي يطرح من خلالها اليوم موضوع الاسلام في المجتمع العربي هو الاتفاق المضمر بين الاسلاميين المتطرفين وخصومهم على تجاهل واقع الاسلام الديني في سبيل تجييره جميعا لصالح المعركة السياسية، كل طرف لأهداف مختلفة. ومن هذا التجاهل ينبع أيضا الفكر الذي

ينكر الاسلام القائم كحقيقة ملموسة وعينية. فالتسليم بأن الاسلام القائم ليس اسلاما صحيحا، سواء أكان ذلك بسبب تشوه معانيه وانحطاطها في نظر الاسلاميين، أو بسبب فساده الفطري وتنطعه للسياسة في نظر العلمانيين، هو المنطلق المشترك لكل المعالجات النظرية الراهنة للمسألة الدينية في العالم العربي. والقفز فوق واقع الاسلام المعاش، هو شرط تأكيد شرعية القول عند الاسلاميين (أي المسلمين الذين يؤمنون بأنه لا حل إلا بإقامة الدولة الاسلامية، مهما كانت الوسائل التي يلجأوون لها)، بعقيدة جديدة في الاسلام تخالف ما يتفق عليه أغلب المسلمين، خطأ أو صوابا، بأنه عقيدة الايمان. إن التأكيد على الاسلام الصحيح الذي يتفق مع النص أو مع التأويل العقلي، هو منبع السلطة التي تقوم عليها الحركة الاسلامية السياسية في مجتمع مكون عامة من المسلمين. ومن هذه المعالجة ينبع موقف واحد قائم على رفض النظر إلى الإسلام كتجربة وخبرة جماعية وفردية، كما تطور وكما هو عليه بالفعل، والكشف عن معانيه وغاياته، وأزماته الداخلية أيضا، أي رفض النظر إلى واقع الاسلام الفعلي.

والحقيقة، إن رفض النظر إلى الواقع، وهنا واقع الاسلام، لايعبر فقط عن الرغبة في مصادرة التاريخ ولكنه يمنع أي فرصة واقعية لتحقيق الاصلاح في أي اتجاه أردناه، ويعمل على إلغاء أي نقاش جدي في الاسلام. فلا يعبر هذا الموقف عن اهتمام الاسلاميين ولا العلمانيين بمصير الاسلام أو إصلاحه وتجديد معانيه وعقائده بقدر ما يعكس مطلبهم المتناقض في تحويله إلى وسيلة لتأكيد عقائديات سياسية، سلبية بالنسبة للبعض وايجابية بالنسبة للبعض الآخر، لكنها لا تهدف إلى إصلاح الدين. إن كل ما تطلبه هو توظيفه واستثمار رصيده التاريخي والروحي في عملية تتجاوزه.

وهذا هو السبب الذي يفسر أيضا لماذا لم يكن من الممكن أن يظهر في العلم

العربي المعاصر، الاسلامي والعلماني معا، أي شكل من أشكال البحث العلمي فيما يتعلق بالاسلام وبالدين عامة، واقتصر الموضوع على المناقشات والتعليقات والتعقيبات والحوارات السياسية حول القيم والأفكار. فقد منعت إدانة أصحاب الفكر الاسلامي، التي أصبحت اليوم تقليدا مدرسيا منذ نهاية القرن، لهذا الدين الاجتماعي، من شرط الاعتراف الأولي به لدراسته دراسة تختلف عن التشويه والمبالغة والتعريض الدعائي، كما أن رفض الاعتراف بالمشروعية العقلية، بل والتاريخية، للفكر والوعي الدينيين جملة وتفصيلا، عند أصحاب الفكر العلماني، أو من يطلقون اليوم على أنفسهم هذا الاسم، قد منعهم من تبني موقف من الدين غير المقاتلة والمناكفة. أما المثقفون فقد كان من الطبيعي أن يشيحوا النظر عن هذه المعرفة القديمة التي يختص بها الشعب العامي، ويشغلوا أنفسهم بما هو أقرب للعصر وثقافة النخبة التي تسمح وحدها بالترفع الاجتماعي والارتقاء المجتمعي. وقد حصل هنا في الواقع ما حصل في مجال توزيع الاستثمارات المادية أيضا من قبل الدولة والنخبة الحديثة القائدة عموما، أي تجاهل القطاع الشعبي كلية في فورة الشعور بأن جميع الناس يمكن وينبغي أن يتحولوا إلى طبقة وسطى في نمط وجودها واستهلاكها. وكانت النتيجة أن عددا لاتتجاوز نسبته المئوية عدد أصابع اليد من السكان وضع يده على الفائض الاقتصادي وحوله إلى الخارج على شكل استثمارات بمليارات الدولارات وترك الشقاء على من بقي في البلاد، يعاني الذل والفاقة والحرمان. والسبب في ذلك هو أن الصراع على السلطة أو من أجل إعادة تأسيس عناصر شرعيتها، قد ألغى في ذهن النخبة القدرة على إدراك الوظائف والابعاد المختلفة للوجود الاجتماعي، ومن ضمنها الوظيفة الأساسية للدين وللممارسة الدينية على صعيد المجتمع والجمهور العام، تماما كما ألغى الصراع على السلطة هذا الجمهور من الحساب. ويمكن القول إن تبرؤ الاسلاميين من هذا الدين أو التدين الواقعي، ورفضهم التعامل معه، كان يشكل شرط الاندماج في خطاب

مشروعية العصر العقلاني والانسانوي، وهو شرط النفوذ إلى السلطة فيه، كما كان عداء العلمانيين له شرط بنائهم لسلطة عقدية وسياسية لا تستطيع أن تجد لنفسها داخله وفي إطاره أي أساس، وإنما هي قائمة منذ البداية على أنقاض دولته الزائلة.

وهكذا بقيت الظاهرة الدينية من اختصاص الخطاب السياسي والعقائدي–السياسي. ولا يؤثر في هذا الاستنتاج تزايد الأدبيات العربية المتعلقة بدراسة الظاهرة الاسلامية وفهمها. فهي تدخل ضمن إطار الدراسة السياسية، أو علم السياسة الشكلي، في أحسن الأحوال، والقسم الأكبر منها لا يتعدى الانشغالات الدعائية والتحزبية المباشرة. بل يمكن القول إن دراسة الاسلام من زاوية ما أطلق عليه اسم الظاهرة الدينية هو خير تعبير عن غياب المنهج العلمي في مواجهة الموضوع وسيطرة الغرض السياسي. فمنذ البداية يظهر الاسلام في هذا المنهج على أنه هو المشكلة والظاهرة–الإشكال، ويصبح هدف البحث دراسة وسائل وطرق مواجهة هذه الظاهرة. وهكذا يوضع الموقف المناهض للاسلام منذ البدء خارج إطار البحث، إن لم يضع نفسه فوق البحث. ويعتقد الباحث أن من الممكن له أن يفهم ردود الفعل الاسلامية والظواهر التي تعبر عنها أو تجسدها، بصرف النظر عن ردود الفعل المعارضة للاسلام أو المؤثره عليه. ومنذ هذه اللحظة التي يطرح فيها الاسلام كظاهرة شاذة تستحق البحث، بدل أن يوضع المجتمع السياسي نفسه وككل على طاولة التشريح لدراسة مكانة الدين ومشكلته فيه، يتحدد أفق البحث اللاعلمي. فعندما يغيّب المجتمع عن ميدان البحث، لن يكون من الممكن تفسير هذه الظاهرة أو تلك إلا في دراسة النص أو العقيدة ذاتها. ويضطر الباحث حتما إلي تطوير منهج مضمونه الأول اصطناع ماهيات ثابتة وجامدة يحملها المسؤولية، ويستنبط منها ببساطة وعفوية معايير شكلية يقيس بها المنظومات العقائدية، معايير التعصب والانفتاح والتأخر والتقدم الفكري، والعقيدة

الدامجة للسياسة والدين والعقيدة الدينية القابلة للعلمانية٤ .

لقد سيطر على البحث العلمي في المجتمعات العربية والاسلامية منهج انتقائي شكلاني هو مزيج من التحليلات اللغوية والعقائدية وتاريخ الأفكار يسعى من خلال تجريد الظاهرة أو الحدث عن عمقه التاريخي والتجربي إلى اختلاق ماهية أو بنية أولية ثابتة يتخذها تعلة لاسقاطاته الذهنية، ويحولها إلى مفتاح سحري يعلو على الزمان والمكان، ولا يتأثر بأي عوارض تاريخية. ويرجع السبب الأول في نمو هذا المنهج أو بالأحرى المناهج التي تقوم على إرجاع كل خلاف أو تحول أو تبدل إلى وجود بنية عقدية وعقلية ثابتة وجامدة لا تتغير، مما درج عليه المستشرقون في الماضي، والكثير من العرب اليوم، إلى التبسيط سواء أكان ذلك نتيجة الجهل بالدقائق الاجتماعية والتاريخية، ومن ثم التعامل مع الموضوع من منطلق الماهية العامة، التي تعبر عنها في لائحة مفاهيم المستشرقين كلمة الحضارة العربية أو الصينية أو الهندية، أو بسبب الميل إلى مسايرة التفسيرات الشائعة والهرب نحو الحلول النظرية التقليدية والأحكام المسبقة مع إلباسها لباس الدراسة العلمية. لكن النتيجة المباشرة لهذه الممارسة هي التضحية بالواقع وبالعلم في الوقت نفسه.
فبدل أن تساهم في إجلاء معاني الأحداث التاريخية وبناء تفسيرات عقلانية لما يجري، لا تعمل مثل هذه المناهج إلا على طمس هذه المعاني وإسدال ستار مظلم على الوقائع العملية حتى يظهر الواقع من خلالها وعبرها مجردا من أي منطق ورديفا للعبثية واللاعقلانية. إنها جوهر هذه المناهج هو كونها تستولد الواقع التاريخي والعملي من المفهوم الذي تصنعه هي نفسها عنه.

وبالعكس من ذلك، يسعى هذا البحث إلى تأكيد أولوية التجربة والتاريخ الاجتماعي في فهم العقائد والصراعات والحركات الاجتماعية في الوقت ذاته. وهو يفترض أن التاريخ لا يولد من الفكرة، ولكن العكس هو الصحيح. إن

الفكرة هي بنت التاريخ والواقع المتغير. وحتى المفهوم الواحد يتغير في مضمونه من حقبة إلى أخرى ومن مجتمع إلى آخر. ومن المستحيل فهم تطور تيارات الوعي الاجتماعي معا بالرجوع إلى النصوص ، سواء أكانت نصوصا دينية قديمة أو مدنية حديثة. فالواقع الاجتماعي والتجربة التاريخية هما مستودع مفاتيح هذا الوعي. وبهذا المعنى أيضا فإن مفهوم الدولة الاسلامية ومفهوم الدولة القومية، أي مضمونهما، ليسا ثمرة ماهيات ثابتة مكرسة بالنصوص الأولى لا يمكن تبديلها أو تحويرها، ولكنهما ترجمة للحاجات التاريخية التي تدفع إلى استعادتهما، أو إعادة شحنهما بالقيم والمعنى. وليس المقصود هنا من التأكيد على أسبقية الواقع أو التجربة على الوعي أن الوعي هو انعكاس أو لا إنعكاس للواقع المادي، كما جرت العادة على القول في الأدبيات الماركسية، ولكن بمعنى أن المفهوم، أي مفهوم، لا يأخذ معناه الحقيقي إلا من التجربة. التاريخية التي يدخل فيها، ومن الشحنة المعرفية، ولكن أيضا العاطفية، التي تعطيها له هذه التجربة في الوعي الاجتماعي، بصرف النظر عن المعنى الأصلي الذي كان يرتبط به. إن العلمانية في الوعي السياسي العربي ليست ما عرفتها به النصوص الأولى للثورة السياسية الأوربية، ولكن ما شُحن به مفهومها من معاني وعواطف ومضامين خاصة عبر تجربة القرن الماضي، ومن خلال الصراع العقدي والسياسي في المجتمع العربي، يمكن أن تجعلها تختلف اختلافا جذريا عما كان يقصد بها في مرحلة التأسيس والنشوء.

ووبالمقابل لا يمكن أن تقود المناهج التي تجمد الدين في قالب الفكرة الوضعية التقليدية، وتنظر إليه كأثر قديم للفكر اللاهوتي، أو كطور ماض من أطوار الوعي البشري، أو كمسألة اعتقاد فردي، إلا إلى مماثلة الحاضر بالماضي، وبالتالي قتل أي تأمل جدي في التجربة الدينية المعاصرة عند المسلمين، وفهم تطورها التاريخي، والمشكلات التي يطرحها على المؤمنين التطور الحضاري. ولن يمنع هذا من فهم إشكالية التحول السياسي والديني في مجتمعات العرب والمسلمين فقط، ولكنه

لابد أن يحرمهم أيضا من فهم مشكلات التحول الاجتماعي والديني وبلورة الحلول المناسبة لمواجهتها.

وبالمثل، لكما أنه من غير الممكن فهم تطور المذاهب انطلاقا من المفاهيم التي تستخدمها، فمن باب أولى أن يكون من غير الممكن فهم نشوء وتطور الحركات الاجتماعية، الدينية والدنيوية، انطلاقا من العقائد أو المذاهب التي تبلورها لتحقيق تمايزها وبناء قوتها الذاتية. إن فهم هذه الحركات يستدعي موضعتها في التاريخ، بما هو دينامية باعثة على تغيير المفاهيم وتبدل قيم الجماعات ومطالبها وتوازناتها ومصالحها. فهذه التغيرات التاريخية هي التي تدفع، في حركتها، إلى إعادة تكوين القوى داخل المجتمعات، وفي سياقها ومن خلالها إلى إعادة تقييم جذري للتراث الديني والعقلي، وتوزيعه حسب حاجات الصراع القائم، وتوظيفه على ضوء الأهداف والأغراض السياسية الجديدة. ولا تعكس الحركات الاسلامية، في طبيعة تكوينها واستراتيجياتها وتكتيكاتها المختلفة وبرامجها وأهدافها، سوى عمق التوترات والصراعات والاحباطات التي لا يكف النظام الاجتماعي العربي عن توليدها ومراكمتها، وفي الوقت نفسه قوة الآمال والتطلعات الاجتماعية لرفض الاستسلام لليأس، والاستعداد لبذل الجهد لتجاوزها والتحرر منها. فهي تتغذى من الدين أكثر مما تنبع منه أو تغذيه. وهذا يعني أن البنية العقدية الدينية الأولى أو الأصلية لا تفسر بذاتها الصراعات الاجتماعية، وأن العدوانية التي تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التي تحتويها ولكنها التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد بالتهميش والانعزال والتضييق الذي تعيشه فئات عديدة من المجتمع، وغياب الامكانيات والوسائل المنظورة لتجاوزه. باختصار إن مصدر التطرف لا يوجد في الدين بقدر ما هو قائم في النظام الاجتماعي.

وهو يعني كذلك أن النزاع الراهن في الاسلام ليس بالضرورة تعبيرا عن الاستمرار في نقاشات وجدالات كلامية بدأت منذ العهد الأول، أو انعكاسا للفهم السيء والمشوه عند البعض لحقيقة الدين، أو ترجمة لتزمت البعض الآخر وتشدده. بل إن موضوع الخلاف الحقيقي ليس قائما في الاسلام، ولا يتعلق، رغم المظهر، بمضمون الاسلام الفكري أو الديني، الايماني أو السياسي. ذلك أن مثل هذا المضمون لايمكن أن يوجد، لا في الاسلام ولافي غيره، خارج الفهم الخاص الذي يبلوره المؤمنون والمجتمع له، وخارج التوظيف الخاص الذي يحتفظ له به النظام العام هنا وهناك. إنه قائم في واقع المجتمع وما يعيشه من تناقضات في نظمه السياسية والاجتماعية والفكرية التي تحدد تعامل المسلمين، على مختلف مذاهبهم السياسية وأصولهم الاجتماعية ومطامحهم وغاياتهم، بالاسلام والعقائد الانسانية والمفاهيم المختلفة عامة. ولا يعني هذا أن العقيدة لا تأثير لها، ولكنه يقصد الإشارة إلى جوهر المشكلة، ورؤية الاستقلال النسبي الذي يتمتع به كل مستوى من مستويات البنية الاجتماعية. فلا يمكن فهم حركة الأولى وحل مشكلاتها من خلال الثانية أو العكس.

القسم الأول

الثورة الدينـيـة

I

تحرير الروح

خلال مرحلة طويلة من تاريخها لم تعرف المجتمعات الانسانية أي تناقض أو تنازع بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. فقد كان الكهنة في جميع الدول التي عرفتها بلاد الرافدين، وهي من أقدم الحضارات، وكذلك في مصر الفرعونية وآسيا القديمة، جزءا لا يتجزأ من جهاز الدولة. بل لقد كانت الديانات عامة من أشياء الدولة والملك ولوازمهما الطبيعية. وكان تقديس الملوك، وهو أمر استمر النزوع إليه قويا خلال القرون الوسطى، ولا يزال أيضا في مجتمعاتنا نفسها، عنصرا جوهريا من عناصر تكوين السلطة وإقامة الدولة.

والواقع كانت هذه العلاقة المتميزة بين السلطة والدين شرطا لا غنى عنه لتأسيس الاجتماع المدني، أي لبناء مجتمعات متعاونة ومتضامنة بين أفرادها، وهو الإطار الضروري لخلق التواصل والتداول المعنوي والمادي، وبالتالي لنمو الحضارة وتقدمها. فقد كانت العنصر الرئيسي بل الوحيد في إضفاء الشرعية على القوة القهرية التي كانت تقوم عليها الدولة كعلاقة مضافة ومفروضة على الجماعات الأهلية المشتتة والمتنوعة. وكانت كذلك العنصر الحاسم في توليد الاحترام والتقديس للقانون، الذي يفترض استخدام هذه القوة. كما كانت الأرضية الرمزية والخيالية والعقيدية التي تتلاقى من خلالها الجماعات المتنوعة، وتحقق

تجاوزها لتمايزاتها وتعدديتها، وتولد هوية واحدة، أي تنشيء الجماعة كوحدة أو كمتحد ذي إرادة وأهداف مشتركة.

وهكذا كان الملك الاله هو رمز هذه السلطة المقدسة، ومصدر شرعيتها، كما تشير إلى ذلك بقايا فكرة الامبرطور الاله في اليابان الحديث. فالسلطة كانت ولا تزال قائمة في كل مكان وزمان على عنصرين لا فكاك لهما، هما عنصر الايمان، النابع من التصديق والثقة والانخراط الطوعي، وهو ما نسميه أحيانا عنصر الترغيب، وعنصر القسر والردع والقوة، وهو ما نسميه بالترهيب. ولا يمكن لأحدهما أن يسير أو يعمل بدون الآخر. ولا يمكن لسلطة أن تحقق وجودها، أي معناها ومفهومها إذا لم تتوفر لها أدوات القسر والاقناع في الوقت نفسه.

وقد استمر الحال على هذا المنوال آلاف السنين، ولم يكن يخطر ببال رجل دين، وما كان من الممكن أن يخطر بباله، الوقوف في وجه سيده الحاكم أو الاختلاف معه أو حتى الانفصال عنه. لقد كانت مهمته الوحيدة هي خدمته وتبجيله، أو إضفاء القداسة على سلطته، حتى انتهى الأمر إلى عبادته أو الخضوع الكامل له. وكان الملوك هم الذين يغيرون الطقوس العبادية التي يشكلون مركزها، بل الآلهة المعبودة التي يمثلونها، ويقترحون آلهة جديدة أو يشجعون الايمان ببعضها، إما لتعلقهم بها، أو سعيا وراء تجاوز الأديان القبلية الجزئية وتوسيع دائرة التماهي الجماعي عبر إله جديد يتعدى الايمان به القبيلة التي أنتجته. ومن هنا لا نزال نقول بالعربية، الناس على دون ملوكها. والقصد، لم يكن من الممكن أبدا تصور دولة أو جماعة ذات كيان مستقل دون أن يكون لها دينها الخاص. فهو مقوم جوهري لها.

والواقع أن التحكم بالدين المحلي من قبل الملوك والدول لم يكن كاملا أبدا، ذلك أن الديانات والعبادات كانت تنتقل في إطار المجالات الحضارية الواحدة

بسرعة من منطقة إلى منطقة أخرى، ومن حقبة إلى أخرى أيضا. ولعل العديد من أنماط العبادات والاعتقادات التي أنتجتها المخيلة الخصبة لحضارة الرافدين، السومرية والبابلية والآشورية قد انتقلت إلى حوض المتوسط الشرقي، وأثرت تأثيرا كبيرا في تطور الديانات الفرعونية واليونانية والشرق أوسطية عموما. ومع تزايد التداول ونمو الحضارة، أخذ تطور الاعتقادات عند المجتمعات الشرقية سياقا خاصا، مستقلا نسبيا عن إرادة الملك الآله، ومتجاوزا لمنطقة نفوذه، حتى أصبحت الدينامية الدينية الخاصة تفرض على الملوك أنفسهم تبني بعض النماذج التي تصبح سائدة شعبيا في المنطقة. لكن هذا التبني لم يغير شيئا من حقيقة السيطرة المطلقة للسلطة على الوظيفة الدينية، أو على توجيه النشاط الديني، سواء فيما يتعلق بتعيين الكهنة أو بناء المعابد ورعياتها، أو تنظيم الاحتفالات والأعياد، وكل ذلك ضروري للسيطرة على العقيدة، والتحكم في وسائل توظيف النشاط الروحي الخاص في تحقيق قبول السلطة والحكم وتوحيد الجماعة وتنمية الروح العامة والتضامنية بين الناس (١).

كيف نشأ النزاع إذن بين الدين والدولة، ومن أين جاءت القطيعة؟

لو تأملنا هذه القضية في السياق التاريخي العام لوجدنا أن مثل هذه المشكلة لم تطرح في التاريخ أبدا، ولا تطرح حتى في الحقبة المعاصرة، في أي مجتمع آخر سوى تلك المجتمعات التي تسود فيها الأديان الثلاثة التوحيدية، وهي أسرة دينية واحدة ومتميزة بشدة في بنياتها. بل هي تشكل قطيعة كاملة في كل شيء بالنسبة للأديان التي لا تزال سائدة مثلا في آسيا البوذية والكونفشيوسية والهندوسية، أو في أفريقيا الوثنية والاحيائية. إن الصراع بين الدين والدولة، لم ينشأ إلا مع نشوء الأديان السماوية، وبقدر ما كان نشوؤها يمثل قطيعة أيضا مع الأديان السابقة عليها، في طبيعتها ونزوعاتها ودعوتها ومتطلباتها وغاياتها. ففي كل المناطق التي دخلت فيها هذه الأديان تعرضت الدولة لهزة قوية وعنيفة، سواء داخلية أو

خارجية، ولم تستطع حتى اليوم أن تقوم منها أو تنجح في تجاوزها. وحتى في حالة الدول الغربية العلمانية، لا يزال شبح الكنيسة والسلطة الدينية رابضا أمامها، ولا يزال الخوف من يقظته قائما أيضا، كما تعبر عن ذلك الحساسية العميقة للرأي العام أمام كل ما هو ديني أو مرتبط بالسلطة الدينية.

إن الطفرة التي ميزت الدين السماوي التوحيدي، بدءا باليهودية وانتهاءا بالاسلام، لا تكمن في إدراك فكرة الله نفسها، فهذه الفكرة كانت موجودة في جميع الأديان القديمة، وكان العرب كغيرهم يعتقدون أن الأصنام وسائط تقربهم من الله. وكل ما يتلق بالعبادات القديمة من تجسيم وتجسيد كان يستند على الحجة ذاتها. فلم يكن هناك من يعتقد فعلا أن صنما من الحجر يجسد قوة أو قيمة استثنائية. وهي لا تكمن في اكتشاف مفاهيم الروح والأبدية وغيرها مما كان يمثل اللغة الشائعة لكل الديانات الأسطورية اليونانية والسومرية المعروفة. كما أن هذه الطفرة لا تتمثل في تغير الطقوس والمظاهر الاحتفالية للعبادة. وخير مثال على ذلك أن العرب كانوا يطوفون بمكة قبل الاسلام عندما كانت مقرا لأصنامهم. وجميع الشعوب المشرقية عرفت الصلاة والصوم بشكل أو بآخر قبل الوحي الالهي. ولا تتمثل كذلك في معنى الايمان نفسه، فكل دين مهما كان نوعه ووضعه، ينبع من ايمان أول وتسليم، لا قوام له بدونهما (٢).

إن الطفرة مرتبطة بأمر رئيسي أول نبعت منه أمور كثيرة أخرى جعلت من الدين التوحيدي ثورة في الوعي الديني ذاته، أي إعادة تنظيم وتجديد للفاعلية الدينية وللتجربة الدينية، ومن ثم توجيهها نحو غايات ومطالب جديدة. هذا الأمر هو تحرير فكرة الألوهة عن الملك والسلطة الملكية أو سلطة الدولة. وبمعنى آخر إرجاع الملك إلى حجمه الطبيعي كإنسان، والارتفاع بفكرة القداسة والألوهة نحو مرتبة عليا، لم تلبث حتى وضعتها فوق الملوك والسلطات ومرشدة لهم. إن فكرة

الله المفارق، لم تولد إلا في الأديان السماوية. بينما استمر الوعي الديني التقليدي كونائيا، أي لا يرى في فكرة الألوهة إلا التجسيد لقوى الطبيعة أو تمثيلا لها، والملك كجزء من هذه القوى الطبيعية الكونية ورمز لانسجام واتساق العالم. لقد كانت الأديان التقليدية نوعا من الأساطير التي يفسر الانسان من خلالها وبها حركة الطبيعة والنفس معا، ويحقق عبرها بالخيال أو التربية أو التجرد، انسجامه الداخلي والخارجي، واندماجه فيها (٣).

لكن الله ليس في الدين التوحيدي السماوي ربا مفارقا فقط، ومتميزا عن الكون والطبيعة، وعن الانسان كجزء من هذه الطبيعة، إنما هو أكثر من ذلك إله حي، ومنبع الحياة والقوة، وبما هو كذلك فهو الذي يتحكم بالوجود كله، بما في ذلك الذين يخضعون لسلطتهم هذا الوجود. إن الملك لم يعد هو مرتكز الانسجام والنظام العام، نظام العالم، ولكنه أصبح بشرا كغيره من البشر، يفتقر إلى الوجود بذاته، وإلى القدرة الخاصة. ففي مقابل سلطان الملك الأرضي، ملك الدولة، أعلنت التوحيدية في كل مكان تجلي القدرة الالهية، كمنبع لكل نظام ومعرفة وسلطان. وبذلك حرمت سلطان الأرض والملكية نفسها من كل صفات القداسة ومقوماتها. السيادة والمعرفة والحرمة كنقطة ارتكاز ثابتة يستند إليها الشتات الفكري والاجتماعي العام، ويتعلق بها تعلق حبات العنقود.

إن الله لم يعد كما كان من قبل داخل الطبيعة، وجزءا متحركا فيها، ولكنه خارجها، لأنه مبدأ وجودها، ومرجعها. إنه إله خالق، مبدع، مريد، يتابع أمور البشرية ويدركها. إنه لا يشكل جزءا من التاريخ، يصنعه الخيال كما يصنع الملك الكهنة ويبني الأصنام، ولكنه التاريخ نفسه، أي الصانع الوحيد للتاريخ. وبهذا المعنى فهو أيضا صانع الكون كله: السماء والأرض والانسان. مما يعني تحرر الطبيعة نفسها من الغلالة السحرية والسرية، وهي التي بقيت، سماءا وكواكب

ونباتات وحيوانات، مرتكزا وحيدا وحاملا دائما للاعتقادات الدينية التقليدية. والواقع أن التوحيد الالهي بقدر ما نزع عن الطبيعة قداستها القديمة، أعاد توزيع القوى الواعية والمشاعر المنظمة للعالم، أي أعاد تركيب صورة العالم نفسه. فقد انتزع الروح، كمبدأ وفكرة، عن الطبيعة نفسها ليربطها نهائيا بالله، وليحولها فيما بعد إلى إطار للتوظيف الأخلاقي والانساني والاجتماعي الواسع، كما أنزل الطبيعة إلى مستوى الموضوع السائب، أي الذي يسمح فيه لكل عقل وإنسان بالتعامل الحر، والتفكير العادي، بما هو مبدأ الجسد والتجسد، لا مبدأ الفضيلة والتسليم والتقديس. وبهذا فتح إمكانية تطور البحث العقلي ومن بعد العلمي في الطبيعة، بما هو بحث مستقل عن الاعتقاد أو قائم خارجه. وفي هذا التوزيع الجديد للقوى الواعية وللعالم المحيط بها، أسست الثورة الدينية التاريخ نفسه كمجال تجسد القدرة الالهية الكبرى وتجليها، فأصبح التاريخ منذ ذلك الوقت واعيا لذاته بما هو تاريخ الخلق الالهي، أي امتلك منطقا ذاتيا، يميزه عن منطق الطبيعة. وليس من قبيل الصدفة أبدا أن يشكل هذا الخلق قطيعة حاسمة في تاريخ الحضارة، وأن يرتبط تأريخ الحضارة نهائيا بالأديان الثلاثة، وأن تشكل هذه الأديان في المستقبل الاطار الروحي الأغنى لتحرر الوعي الانساني، كوعي جماعي، من جاذبية الطبيعة وثقلها. لقد أصبحت التوحيدية مرتبطة بالتاريخ بقدر ما كانت في أصل خلق التاريخ كحركة صراع عميق بين الروح والطبيعة (٤).

لكن نتائج هذه العلاقة الجديدة التي نشأت من تحرير مفهوم الألوهية عن الملك وعن السلطة السياسية، وبالمناسبة، عن مفهوم القوة الساحقة نفسه، وعن الطبيعة، لم تستنفد في خلق عالم الروح الجديد، تحت رعاية الله وإشرافه، ولكنها جعلت من هذا العالم أيضا مركز الفضيلة، والملجأ الوحيد من العذاب الأرضي. لقد جعلت منه ملكوتا يطغى بمعانيه وقيمه وجاذبيته على ملكوت الأرض والسلاطين ويتجاوزه. وبتأسيسها لهذا الملكوت الحر والمستقل الذي لا يخضع لسلطة الملك

أو أي سلطة زمنية مباشرة، ولكنه مرتبط بالله، مصدر الروح والحياة والخلق نفسه، ومرجع الكون، جعلت من الانسان الروح كائنا مستقلا وقائما بذاته، قابلا للاتصال بما هو أعلى وأرقى منه لتجاوز حياته اليومية والزمنية. لقد أسست مفهوم المبدأ والمثال الأعلى والفضيلة، أو أسست الانسان نفسه كمقر للروح وللقوى الالهية أو المرتبطة بالله، ومصدر لفضائل، فصار ضميرا ووجدانا قادرا على تجاوز شرطه الطبيعي، قبل أن يكون مدارا لشهوات وحاجات وغرائز. لقد كان للفصل بين السلطان الروحي والسلطان الزمني في حياة البشرية أثرا لا يقل عن الفصل بين الروح والجسد كأساس لتحرير العقل، وإطلاق طاقاته الواعية والخيالية معا، سواء تلك الناجمة عن استبطانه لتجربته الذاتية، وتأمله في ذاته، أو تلك الصادرة عن مواجهته للواقع الخارجي كموضوع (٥).

هكذا نشأت التجربة الشخصية كمصدر لحياة جديدة وتصور جديد أيضا للعالم. وكانت هذه الحياة والمشاعر الذاتية المرتبطة بها، أي في الواقع بناء الذاتية الانسانية والفردية الحرة، هي العامل الأول في الخروج من العصور القديمة، عصور المجتمعات الزراعية التقليدية، ودخول العصر الوسيط. والحال أن الثورة الوسيطة هي بالأساس ثورة دينية، ونابعة من الثورة الدينية. لقد اعتدنا في التاريخ الحديث أن نشير إلى القرون الوسطى كرمز للتحلل والفساد والتخبط والاقطاع والتبعية والعبودية والرق، لأننا تمثلنا الرؤية الخاصة التي طورها الغربيون لهذا التاريخ، وهي رؤية تعكس إلى حد كبير أزمة هذا الانتقال نحو العصور الوسيطة في أوربا بسبب الغزوات البربرية الجرمانية التي واجهتها. وقد تجسدت هذه الأزمة بالفعل في جعل القرون الوسطى قرون معاناة شديدة وانهيارات للدولة والدين معا، أي في عجز المجتمعات عن بلورة نظامها المدني، وتنازع مكونات هذا النظام المادية والأخلاقية فيها دون إمكانية الخروج منها. والحال أن فهم مضمون النقلة الوسيطة ومعنى هذه النقلة والمكاسب التاريخية الحقيقية التي عرفتها الانسانية في هذه الحقبة

الخطيرة والأساسية من تاريخ الانسانية والحضارة لا يمكن أن يتحقق إذا اتخذنا من المثال الاقطاعي الاوربي نموذجا مركزيا نقيس عليه. فاتخاذ المثال الأوربي مرجعا في هذه الدراسة بقدر ما ربط صورة القرون الوسيطة بالتراجع والتقهقر والانحطاط، ساعد على نسيان الاضافات الكبرى للمدنيات غير الأوربية التي قادت الحضارة في هذا العصر، وهي أساسا المدنية العربية الاسلامية.

لقد ولدت هذه الحضارة الوسيطة، من انهيار الامبرطوريات الزراعية القديمة ذاتها، وتحلل عقائدياتها ووعيها، و ما رافق ذلك من حروب ومن عذابات ومآسي داخلية وخارجية، شكلت المادة الرئيسية لقصص الأنبياء والرسل وإنذاراتهم، ومن قبلهم للأساطير الفرعونية والبابلية. وقد كانت الديانة التوحيدية بمثابة المولدة الروحية لهذه الحضارة الجديدة من رحم الحضارة القديمة، والتي مانزال نسميها بالعالم القديم.

ولا يتلخص العصر الوسيط بالاقطاعة والسيد الاقطاعي والقن، أو بغياب الدولة وانحلالها تحت ضربات البرابرة، ولكن بالعكس تماما، في ولادة الانسان كنفس، أي كقوة حية مفكرة وعاقلة وفردية، كمركز صراع بين مثل وقيم وغرائز، وكنزوع نحو الفضيلة والمثال الأعلى، وإرادة في تجاوز الجسد الغريزي الذي يقيده والذي كان مركز ثقل حضارات العصر القديم. وهذا الميلاد الجديد للانسان، وللفردية العاقلة والمسؤولة والمريدة، هي من إنتاج دين التوحيد نفسه. فليس هناك شك في نظري أن المبدأ المقوم للحضارة القديمة كان مبدأ القوة، بالمعنى الشديد للكلمة، وفي مركز هذه القوة قوة الدولة. لقد كان الاكتشاف الأكبر للمجتمعات الزراعية في الصين والهند وبلاد مابين النهرين وفي مصر الفرعونية هو الدولة ذاتها، كقوة قسر وسلطان مقدس يجمع حوله ويوحد شتات الجماعات المنتشرة والمنثورة في كل مكان، وكذلك كقوة جذب وتوحيد وإثارة للحماس

والانخراط النفسي العميق والجماعي، وبالتالي كمرجع مقدس ومقر للروح الجماعية التي تجمع كل الأفراد وتوحدهم في شخص الملك الإله. ولقد كانت هذه القوة والشعور بالقوة جماعة، هو قاعدة الترابط والاجتماع في الدولة، أي في السلطان والفرعون. والواقع أن مناخ هذه الجماعات كان يختلف اختلافا جذريا عن المناخ الذي نعرفه اليوم ولا علاقة له به. فقد كانت طبيعة الانتماء الفردي للجمع العام، وهو انتماء من نوع الأخوة في الملك الاله أو في الملك الرب والأب، تقوم على تركيز القوة المعنوية كلها في الرأس، وفي الدولة كجسد للسلطان، ومن هنا جاء التقديس لها، في الوقت الذي كانت تفتقر فيه الجماعة، بسبب افتقار الفردية للتجربة الشخصية العميقة، إلى أي مقوم معنوي حقيقي أو أخلاقية. لقد كانت الدولة هي الضمير الجماعي وكان الملك هو الروح، بكل ما تعنيه هذه الكلمة عندنا اليوم، وكانت الجماعة، أي ذرات الشعب، امتدادا مكانيا وزمانيا له، أي تجسيدا للقوة المعنوية والأخلاقية التي هي الدولة والاجتماع. ولذلك كانت هذه المجتمعات مجتمعات عبودية بالمعنى الحقيقي للكلمة وليس بالمعنى القانوني. فقد كان الجميع، دون استثناء يعيشون تحت رحمة الفرعون أو الامبرطور ورهن إشارته وبنانه ويعتقدون أنهم أحياء بفضله. وكان مبرر وجودهم ومعناه هو خدمة الملك الاله والتماهي معه والتقرب منه. وكانت هذه العبودية هي مصدر الرضى والقناعة ومركز المشاعر الايجابية كلها. وبالمقابل كانت العقوبة للفرد أو للجماعات هي أخراجها من عبادة الملك الاله والعبودية فيه. ولعل هذا هو أصل ارتباط العبادة بالعبودية في اللغة ذاتها. ولم تتحول العبودية إلى مشكلة وأزمة أخلاقية إلا عندما استمرت كظاهرة جزئية في مناخ العصر الوسيط، أي إلا عندما لم تنجح بعض المجتمعات من الخروج من الحقبة العبودية هذه نحو الحقبة الانسانية التي أعدت لها وفجرتها الأديان السماوية. فجعلت من العبودية لله وسيلة لالغاء العبودية للملك إلها كان أم أبا (٦).

وقد كانت هذه العبودية الأرضية، بما تخلقه من تواصل وقرابة بين الناس، وبما تبعث فيهم من شعور الانتماء إلى أسرة واحدة، وبنوة واحدة، وبما تمكن من خلق الاتساق في أعمالهم وتسيير شؤونهم، تماما كما يحصل لخلية النحل، مصدر القوة الكبرى لتلك المجتمعات، وأصل الآلية المنمية والمفجرة للجهد والبذل الذي قامت عليه الانجازات الضخمة لتلك الحضارات والتي ماتزال تدهشنا حتى اليوم. إن أهرامات مصر الفرعونية ومعابدها، وتماثيل امبرطوريات الرافدين، لا تترجم فقط هذا الجهد الجبار في التنظيم والتنسيق الدقيق والعطاء الانساني، ولكنها تعكس، كما لا تعكسه أي أعمال تاريخية أخرى، روح القوة ومركزيتها كمبدأ مقوم للدولة والاجتماع المدني ذاته، أي كمنبع المعنى والتحقق الذاتي فيها. وإذا كنا عاجزين اليوم عن إقامة مثل هذه الأعمال الرائعة فليس ذلك بسبب نقص إمكانياتنا المادية أو الفنية، ولكن لأن هذا يبدو لنا اليوم خال من المعنى. إن تحققنا لأنفسنا وذاتينا الانسانية، أي تأكيد وجودنا كبشر، لا ينبع في مجتمعاتنا الحديثة من إظهار قدرتنا على إنجاب القوة والتعبير عنها، ولكن من توسيع دائرة إنتاج المعنى نفسه. فبقدر ماكان الفقر الروحي للمجتمعات العبودية القديمة يجد تعويضه في تعظيم الجمال الجسماني والقوة المادية والقيم المتعلقة باستخدام القوة ويربط القداسة بالضخم والصلب والقاسي وغير القابل للتبدل أو التحول والتغير، وهو ما يمثله مفهوم الصنمية وعبادة الأصنام، يدفع النمو المتزايد للتجربة الشخصية وللوعي الذاتي إلى تطوير منقطع النظير للآداب والفنون ومختلف الرياضات التي تشكل ذخيرتنا ومعالم حضارتنا الحديثة الأساسية، وتعكس تجربتنا المتميزة بما هي في الأساس مرتكز للقوة الروحية، العقلية والخيالية، أي كتجربة ذاتية وفردية. ومن هذا المنطلق أيضا نجد النكوص نحو القوة كمجال للتعبير عن الذات خاصة من خصائص النظم الاستبدادية التي تجمع، تماما كما في العبودية القديمة، لكن دون اقناع واقتناع، عبادة الملك أو الحاكم إلى تعظيم استخدام القوة، إلى إلغاء

الشخصية والروح الأدبية والعقلية، أي تدمير التجربة الداخلية والذاتية، بما في ذلك التجربة الشخصية الدينية (٧).

وفي اعتقادي أن عبادة القوة المادية هذه، النابعة من عبادة الملك الاله والالتحام المادي به، هي التي أوصلت الحضارة القديمة إلى حتفها بقدر ما كانت في بدايتها مصدر نموها وتقدمها والأصل في الانجازات الكبرى والرائعة التي حققتها، وفي مقدمتها ترسيخ الاستيطان الزراعي، وتطوير فكرة الدولة والأمن والسلام الداخلي، وفي قمتها وآخر عهدها العظيم، دون شك، اكتشاف فكرة القانون أو اللوائح المنظمة للحياة الاجتماعية، أي ربط قداسة الملك وألوهيته بفكرة تحقيقه للتوازن والعدل والنظام. لقد سقطت الحضارة القديمة كما سقطت الديناصورات في الصراع الذي لايرحم لتأكيد القوة، أي لتأكيد نفسها وتحقيق مبدأ وجودها. فقد كانت الدولة المجسدة للقوة المادية بالضرورة مصدر الحرب، ودافعة حتمية لها. ولم تكن تستطيع أن تـوكد وجودها إلا بتكوين الجيش القوي والغزو وسحق الدول أو القوى التي تقف في وجه الدولة وإخضاعها. وتاريخ الدول الامبرطورية القديمة، وهي دولة–مدينة في العمق حتى في حال روما، هي تاريخ حروبها التي لا تنتهي والتي تشكل مصدر استنزاف دائم للطاقات والقوى الروحية والمادية. وهي التي استنزفت في النهاية قوة الحضارة نفسها، أو الحضارة القديمة كقوة خلاقة ومبدعة.

لكن هذا السقوط ليس عملية تبدل بسيط أو وراثة لسلطة بالية من قبل سلطة جديدة نامية وناشئة. إن تبدل الحضارات والمباديء المحركة للحضارة يحتاج إلى قرون عديدة، ولا يتحقق بقفزة في الفراغ. ونشوء المباديء والنماذج الجديدة ليس شيئا آخر سوى نمو وتبلور عناصر المعارضة والمقاومة الداخلية لها، ونضوج وعيها لذاتها. فهو إذن عملية تاريخية طويلة روحية وعقلية ومادية، مرتبطة أيضا

بانفتاح آفاق جديدة إقتصادية أو جغرافية. وهو عملية تتجاوز الدولة أو المنطقة المحدودة وتدخل ضمن جدلية تنافس المدنيات المختلفة والمتعددة وصراعها وتبادلها داخل الحضارة الكونية الواحدة.

ويبدو لي أن من بين القوى الأهم التي نشأت في سياق هذا التحلل الطويل للحضارة العبودية القديمة، والتي سوف تكون البديل لها في المستقبل، قوتان رئيسيتان: **النبوة** كتقليد جديد في اكتناه سر التحولات الروحية الجارية، واستيعاب القلق العميق الذي بدأ يهز الشعوب المتخبطة، والعمل على إعادة توجيهه وتوظيفه ايجابيا، وهو ما عرفته مناطق فلسطين وسوريا عموما والجزيرة العربية، أو الثقافات السامية التي كانت حجر الانبياء والنبوة. **والحكمة** اليونانية التي سوف تتطور نحو الفلسفة والتي كانت تعيد توظيف هذا القلق نفسه، وتحاول أن تجد الحل له من ضمن مفاهيم عقلية، تشتغل عليها مباشرة، وتصوغها انطلاقا من تطوير التقنيات المنطقية والجدلية. وكما سوف تقود الأولى إلى بناء الدين كمحور تماه واجتماع مدني، سوف تقود الثانية إلى تطوير السياسة كمباديء أولى لإعادة بناء السلطة. وقد نشأت الرؤيتان في مناطق معزولة وهامشية نسبيا في الحضارة القديمة. هامشية ليس بالمعنى الجغرافي فقط، أي بعيدة عن نفوذ الامبرطوريات القوية والكبيرة لأسباب تتعلق بالطبيعة الجغرافية: الصحراء من جهة والبحر من الجهة الأخرى. ولكن أكثر من ذلك وأهم من الناحية السياسية، بسبب استمرار البنية القبلية القوية، وما تعنيه من احتفاظ بالشعور العميق بالحرية في الحركة والتنقل والتفكير، واستبعاد لامكانية فرض أحد منها نفسه عليها كسلطان وإمبرطور عبودي. ذلك أن مثل هذا الاستعباد كان شرطا لتثبيت الناس في الأرض واستغلالهم، أي لنمو الزراعة، وخلق الحضارة الفلاحية والفلاح نفسه كقوة إنتاجية عاملة (٨).

وليس من المصادفة أن هذين التوجهين سوف يلتقيان بسرعة فيما بعد ليشكلا نموذجا واحدا ومتكاملا، وليصبحا القاعدة الفكرية والروحية المشتركة لبناء الحضارة الوسيطة، في العالم المسيحي الغربي مثل ما هو الحال في العالم الاسلامي. ولم يتحقق هذا اللقاء عن طريق الافلاطونية والأفلوطنية التي تبنى العديد من مفاهيمها وأدواتها فلاسفة المسلمين والمتصوفة بشكل عام، ولكن عن طريق تمثل وتبني مفاهيم وأدوات النزعة الأرسطية نفسها، بما تجسده من نزعة صورية شكلانية ومن مناهج جدلية وعقلية. وقد رأت بعض الفرق الاسلامية في فلاسفة يونانيين تمهيدا للنبوة نفسها. بيد أن هذا التكامل بين التوجهين لم يمنع أيضا من المنافسة بينهما على وراثة الحضارة العبودية والتأسيس للحقبة الوسيطة. بل إن هذا التنافس كان لا يقل عن التكامل والتبادل بينهما في جميع المجالات العقلية والسياسية والمادية. وعلى جميع الأحوال، إنه لمما يثير الدهشة الموقف الودي الذي اتخذه المسلمون من هذه المدنية العقلانية، سواء في تعاملهم مع الآداب والعلوم التي أتوا بها، أو في تبنيهم للمبادرات الكبرى الاستراتيجية التي اتخذوها، وفي مقدمها الحملة الكبرى للاسكندر المقدوني الذي يعتقد المفسرون أنه هو المشار إليه في القرآن باسم ذي القرنين. ويتناقض هذا الموقف تناقضا كليا مع الموقف من الفرعونية والكسروية والقيصرية التي كانت إدانتها المبرر الأساسي العقيدي للرسالة ذاتها.

II

ميراث النبوة
أو أمة الإيمان

إن مقصد النبوة وغايتها وهدفها ليس في الواقع سوى نفي الامبرطورية العبودية والوقوف في وجهها، بل إعلان الحرب عليها، وإخضاعها تماما، بما هي تعبير عن مبدأ القوة والسلطان المادي، واستبدالها بملك أو بسلطان قائم على فكرة القرابة الروحية المتجسدة في الأخوة في الله. إن النبوة هي ثورة الروح في وجه الجسد بمعنى الكلمة، أي المبدأ ضد الوسيلة، والرحمة ضد القوة، والجماعة، أي الانسان كوعي وضمير فردي، ضد الدولة كمتحد قوة وقهر. إن التقاء الانسان بربه واعترافه به وتقربه منه هو قاعدة التقائه بنفسه وتعرفه على قواه المعنوية وتماهيه مع أقرانه، وتفجير عواطفه الايجابية. والايمان بالله العلي القدير، العالم الدائم، الحي القيوم، هو الخطوة الأولى والضرورية لكل ما يلي بعدها. أي للعبادات والاجتماع والطقوس وتكوين الجماعة كمرتكز لقرابة واعية وروحية طوعية وغير مفروضة، ونفي السلطان والشرك، أي عبادة الملك أو القوة كمصدر للقهر والاستعباد. وليس هناك أكثر من الاسلام من عرف كيف يجسد هذه الرسالة ويعطيها الشحنة الأقوى والسلاح الأمضى. وليس هناك أكثر من عبارة الله أكبر، وهي التي ستكون شعار المسلمين منذ البداية وحتى النهاية، في الحرب والسلم،

والتمرد على الحاكم، وعمل الاحسان، تعبيرا عن هذه الروح الكامنة في رسالة التوحيد الالهية. فهي تعني ببساطة أنه لا سلطة يمكن أن ترتفع على سلطة الله، ولا سلطان حقيقي لأحد على أحد، ولا اعتراف بسلطة إلا لله، ولا عبودية لغير الله. وهذا يعني باختصار نزع الشرعية نهائيا عن أي سلطة، بما في ذلك السلطة الدينية.

لكن الدعوة الاسلامية هي النموذج النهائي والصافي لدعوة اتخذت قبل أن تصل إلى صورتها النهائية وتحقق غاياتها وتنتصر، أشكالا متعددة، ولم تستطع أن تعبر امتحان الصراع التاريخي دون أن تتعرض هي نفسها للعديد من الاختلاطات والتراجعات والشوائب كما سوف يشير إلى ذلك الاسلام لتأكيد مشروعية الرسالة الأخيرة. ففي الحقبة الولادية الأولى، ارتبطت الدعوة التوحيدية دون شك بروح التمرد والمقاومة التي أظهرتها قبائل العبرانيين ضد السيطرة التي كان الملوك الآلهة يسعون إلى فرضها على جميع الشعوب والقبائل لاخضاعهم لنظام واحد وتأهيلهم وتدجينهم على نظام السلطة والدولة. ولا يزال تراث النبوة الأول، في الحقبة اليهودية، يحمل آثار هذه الروح، ويتماهى مع رفض الخضوع، وما نشأ عنه من رحيل وعبور للنهر في اتجاه الابتعاد عن مناطق القوة والسيطرة الامبرطورية. لكن هذا الرحيل لن يقدم إلا هدنة مؤقتة، ذلك أن السلطة والقوة سوف تظل قائمة وتتعقب الشعب المهاجر لتفرض عليه الانصياع والتسليم. وسوف يتحول تاريخ بني إسرائيل إلى تمرد مستمر، في الداخل والخارج، وإلى سعي محبط للاحتفاظ باستقلال يصبح سرابا بقدر ما يصير حقيقة. والسبب في ذلك أن بني اسرائيل لم يفهموا من هذه الرسالة التبشيرية الكبرى، رسالة التوحيد والوحدانية، بناء ملكوت الروح والنفس، وطن الحرية والوعي، ولكن فهموا منه احلالهم في السلطة محل من سبقهم، وتمليكهم ملك غيرهم وتمكينهم من استعبادهم، أي إعادة بناء الملكوت العبودي على أسس جديدة. وبناء ملك إسرائيل والتمكن من الأرض،

والوعد والصراع ضد السكان الأصليين واستباحة ممتلكاتهم وأنفسهم، هو ما يشكل المتن الأساسي للعهد القديم. لقد فسرت اليهودية الأولى وجود الله في مواجهة الملوك الآلهة، وتفوق سلطانه على سلطان كل من ادعى السلطة والولاية، على أنه تفوق لإله إسرائيل، ووعد بنشوء ملك اسرائيل الأكبر مقارنة بملوك الأمم الأخرى. والواقع أن الفكرة التوحيدية لم تكن قد تحررت بعد كليا من براثن واختلاطات الأديان القديمة الفرعونية والقيصرية. لقد تجلت اليهودية كنموذج أول للفكر التوحيدي في صورة معارضة دينية لسلطة قهرية كانت تشكل تهديدا دائما لها وتحديا واستفزازا مستمرا لروحيتها وطبيعتها الفوضوية (٩).

لن تزول الاختلاطات في اليهودية بين عقيدة القوة والملك، كرمز للقداسة، وعقيدة الاحسان والعمل الصالح، ولن تولد المسحة الروحية، إلا بعد تكون الممالك اليهودية، وما عرفته من أزمات وانتهت إليه من مفاسد كانت إدانتها والانذار عن مخاطرها، الموضوع الدائم لدعوة الأنبياء والرسل حتى مجيء المسيح. فالولادة الحقيقية للتوحيدية كما سوف تتطور في رسالة المسيح والنبي محمد، كانت في الواقع في هذه المرحلة التي تسمى مرحلة النبوة الكلاسيكية منذ القرن التاسع قبل الميلاد والتي بدأها ايليا الرسول تحت حكم أشاب و أهاسياس (٨٥٠-٨٧٤) وضد محاولاتهما دمج الديانة اليهودية بالديانة الكنعانية والتقريب بينهما (١٠). وهكذا بدأ في دولة النبوة نفسها، الشرخ الأول الذي سوف يسم التاريخ الوسيط كله ويتجاوزه، بين الدين الذي يمثله الرسل والأنبياء الذين كانوا يعتبرون أنفسهم أولياء لله وحده، وبين الملوك الفاسدين أو الضالين الذين كانوا يتجاهلون تعاليمهم، وينزعون إلى تقليد الملوك السابقين أو العمل مثلهم، ومن ثم عدم التقيد بالشرع. ويمكن القول أن هذه كانت النتيجة الأولى المباشرة لنشوء الديانة التوحيدية الالهية، والسلطة الربانية التي يرعاها الرسل والأنبياء في مواجهة السلطة الزمنية التي يجسدها الملوك. وفي مقارعة الملوك وفضح فسادهم سوف

تتطور وتتعمق دعوة الفضيلة والتأكيد على الاصلاح، ومن خلالها بلورة القيم والمثل العليا للانسانية الجديدة. وهي الدعوة التي سوف تتلقفها الشعوب الخارجة من اميرطورياتها المنحطة والفاسدة، وتتماهى معها. وهذه القطيعة بين الديانة التوحيدية والسلطة الزمنية هي التي تفسر في الواقع نجاحها، وتفسر كذلك انهيار الديانات القديمة السريع بعد سقوط الامبرطوريات نفسها. ذلك لأن هذه الديانات لم تكن شئا آخر سوى الدولة، روحها ومقومها وأصل وجودها. ولم يكن هناك من مبدأ يمكن للناس المنخلعين من امبرطورياتهم الالتفاف حوله، سوى مبدأ التوحيد الذي كان قد أصبح، لما ارتبط به من دعوة للفضيلة والأخوة والاصلاح والعدل والشرع، مركز التوظيف الرئيسي للانسانية الباحثة عن قيم ومثل عليا.

وبعد أن نجحت السلطنة في نسف كل مرتكزات الحكم السياسي أو الزمني اليهودي، بتدمير الهيكل الأول (٥٨٧ ق م) ثم بالنفي (٥٣٨-٥٨٧ ق م) دخل الفكر الديني اليهودي في مأزق كبير. وتعددت الفرق والمدارس الدينية وزاد الصراع والتناقض فيما بينها. وأعقبت هذه الأزمة منذ القرن الثالث قبل الميلاد أزمة عامة وعميقة مست الامبرطوريات القديمة باجمعها. وزاد الطغيان وتعددت الحروب المتواصلة بين مختلف الممالك. وكانت فلسطين معبر كل الفاتحين والمتصارعين الكبار في المناطق الثلاث الكبرى في الشرق: المنطقة الرومانية، ودول ما بين النهرين، ومصر الفرعونية، حتى تم النصر للامبرطورية الرومانية. وقد تردد الفكر اليهودي في مواجهة هذه الأوضاع الصعبة والمعقدة بين المقاومة العملية والتمرد على السلطات حين تسنح الفرصة لذلك، وبين الانكفاء على موقف التقية والورع والتربية الخلقية التي عبر عنها يوحنا المعمدان. وفي هذه الحقبة كلها كان موضوع النشاط الديني اليهودي انتظار المخلص، والأمل بقدوم المسيح المنقذ. والواقع أن احتلال القدس من قبل الرومان على أثر التمرد اليهودي عام ٦٦

للميلاد، وتدمير الهيكل ثانية عام ٧٠، قد وضع الثورية اليهودية في مأزق نهائي، وكون بالتالي نقطة فاصلة في تطور اليهودية ونشوء المسيحية معا. فمنذ ذلك الوقت سوف تفقد اليهودية شيئا فشيئا تمسكها بحلم القيامة وعودة ملك إسرائيل الأرضي، وتنزع نحو تبني موقف الفريسيين. أي العمل على تدعيم موقع الشرع والكنيس اليهوديين، وتأكيد مكانة الميشنا وفي النهاية التلمود الذي لن يتم انجازه قبل نهاية القرن الخامس الميلادي (١١). ومن هذا المأزق التاريخي لليهودية وفي مواجهتها سوف تولد المسيحية، لا كدين جديد في البداية ولكن كإصلاح داخل الدين، وفي الواقع، كثورة حقيقية داخل الثورة.

إن نقطة البدء الحقيقية في الدعوة المسيحية ومركز قوتها هو التبشير بقدوم ملكوت الله، أي بالساعة القريبة . وكان هذا التبشير السعيد، وهو الذي أعطى إسمه للانجيل الذي يعني حرفيا البشارة السعيدة، هو الرد الحاسم على تيار الثورة اليهودية والتمردية المجهضة والمحبطة، من جهة، وعلى النزعة الفريسية والتلمودية التي كانت تنزع للتعويض عن الدولة الزمنية المنهارة ببناء دولة رجال الدين وممثلي الشرع والشريعة داخل الدولة، أي تحويل الجماعة إلى دولة داخل الدولة. وهو الذي يفسر ما وصلت إليه الديانة اليهودية فيما بعد. كان جوهر رسالة المسيح إذن تخليص المشروع الرسالي التوحيدي من النزعة الملكية والثيوقراطية معا. وفي مقابل الوعود التي كان يطلقها انبياء اسرائيل لاعادة بناء الهيكل وملك اسرائيل المنافس للامبرطورية، وعد المسيح اليهود، ثم الناس جميعا، بحرارة اللقاء مع الله والخلود في مملكة الروح البعيدة عن هذا العالم والمجسدة للعدل والمحبة والتسامح، مما يفتقر إليه ملكوت الأرض. ففي الدعوة المسيحية لم يصبح دين التوحيد الالهي نفيا للسلطة القهرية المجسدة في الدولة الامبرطورية وحسب، ولكنه أصبح نفيا لمملكة الجسد نفسها كحافز دائم لإعادة بناء الامبرطورية. إن المؤمن هو الذي يعد نفسه للعالم الآخر، وينزع عن نفسه براثن هذا العالم. وبهذا المعنى كانت هذه

الدعوة الإطار الحقيقي لتنمية مفهوم الروح والمحبة الروحية الالهية كمصدر للتواصل الانساني، كما لم تكن قد عرفت من قبل. وقد كانت بذلك مرحلة التأسيس دون منازع للايمان كتجربة شخصية داخلية وروحية قوية، وتجرد عن العالم، وانفتاح مطلق على الله، وتطلع إليه. في المسيحية أصبح الله روحا واستغنت الروح نهائيا عن الجسد والطبيعة والرغبة وأصبحت مبدأ، أي منبع كل أخلاق.

وفي توجهها نحو تأكيد مكانة التواصل الروحي مع المسيح والله من جهة واقتراب الساعة من جهة ثانية، أضعفت المسيحية الحاجة والنزوع القديمين نحو الدنيا ومن ثم نحو الاهتمام بالشريعة أو الدين بما هو قانون ينظمها وينتظم من خلالها. وهو ما يمثل قطيعة مع اليهودية، كما كانت قد وصلت إليه على الأقل في ذلك الوقت. والواقع أن هذا التوجه كان يتبع لزاما التبشير بالخلاص، وبالايمان بالمسيح كمخلص، جاء بالضبط لينهي العالم الأرضي أو ليضع حدا للوجود الشقي، ويقود البشرية ويأخذ بيدها للعبور بسلام إلى عالم الله الآخر وملكوته. ولو بشر بغير ذلك لما كان مسيحا ولكن رسولا كغيره من الرسل. وقد جعل المسيح بالفعل من الاعتقاد باقتراب الساعة وقيام الملكوت السماوي موضوع الايمان ومحركه والحافز إليه عند كل من اتبعه. وكان انتظار القيامة، بين يوم وليلة، هو المقوم الحقيقي والأساسي للجماعة في مواجهة الآخرين. وربما كان الذين آمنوا بالمسيح في البداية هم أولئك الذين كانوا ينتظرون الخلاص والمخلص منذ زمن طويل، كما كانت تنادي به الرسل من قبل، واعتقدوا أنه هو ذاك المخلص المنتظر، وساروا وراءه سيرهم نحو الملكوت الجديد. ويذكر انجيل لوقا، أنه عندما كان المسيح بالقرب من القدس، كان الناس يتخيلون أن ملكوت الله سوف يظهر في الثانية ذاتها (لوقا، ١٩: ٢)

أما بالنسبة للسلطات الرومانية، فقد كانت فكرة مجيء ملكوت السماء تثير لديها مباشرة ذكرى رغبة اليهود في إعادة تأسيس مملكة إسرائيل(١٢)٠ وهذا هو ما كانت تعتقده أيضا عامة الشعب التي لم تكن فكرة قدوم ملكوت الله قد استقلت كليا عندها عن مفهوم عودة الملك لبني إسرائيل، والتي كانت تنظر إليها كوسيلة مقنعة للاستمرار في مقاومة السلطة الرسمية بوسائل أخرى، أكثر من أي شيء آخر٠ لقد ذكّرت مملكة الله التي كان يدعو لها المسيح البعض بالتعصب الديني والتطرف السياسي الذي ميز الزيلوتيين (المتشددين)٠ وكان هؤلاء يرفضون الاعتراف بالسلطة الرومانية لأن الله وحده هو الحاكم والسيد المطاع بالنسبة لهم٠ وكان هناك على الأقل واحد من الحواريين الاثنى عشر، وهو سيمون المتحمس، زيلوتا سابقا٠ وينقل لوقا عن أحدهم أنه قال بعد الصلب، كان أملنا نحن أنه هو (المسيح) الذي سوف يخلص اسرائيل (١٣)٠

لم يبن المسيح كنيسة ولا أقام هيكلا، ولكنه كان يسمي نفسه ابن الانسان، ويعبر عن رسالته بالعطف والمحبة والاحسان، ويدعو كي تكون هذه القيم مصدر القرابة والاجتماع في الله (١٤)٠ ولن تنشأ الكنيسة إلا من تضافر فكر المسيح والفكر اليوناني في عقل بولس وما سوف يتولد عنه من بناء للجماعة المسيحية الأرضية، أي للكنيسة كجامعة لها، بانتظار قدوم ملكوت السماء٠ فمن الاعتقاد القائل بأن القيامة قد تأخرت ويمكن أن تتأخر أكثر في سبيل إتاحة الفرصة لنشر رسالة المسيح، ولدت فكرة الكنيسة نفسها كإطار زمني لتنظيم الجماعة بانتظار اليوم الموعود، وسوف تتحول، أكثر من ذلك، إلى دولة وسلطة، أي إلى أداة فعالة لنشر المسيحية، ومن ثم تقريب أجل الخلاص (١٥)٠

والواقع أن الامبرطورية الرومانية سوف تصبح كنيسة امبرطورية منذ ذلك الوقت٠ ولن تستطيع أن تنقذ نفسها من الهلاك كبقية الامبرطوريات القديمة إلا

بتحولها إلى دولة مسيحية. وإذا كانت الامبرطورية الغربية قد أخفقت في مقاومة الغزو البربري الجرماني، فإن الدولة البيزنطية هي التي سوف ترث هذا المجد المسيحي وتعيش عليه حتى القرن الخامس عشر. والحقيقة أن الدولة الرومانية كانت حلقة اتصال بين العالم القديم والجديد. وليس هناك أفضل من تاريخها نفسه وانقسامها وتنصرها وكفاحها في قسمها الشرقي، تجسيدا لهذا الانتقال من امبرطورية الزراعة العبودية القديمة نحو الامبرطورية التجارية الجديدة التي سوف تميز القرون الوسطى وتقدم لها إطار انجازاتها الفكرية والمادية الكبرى.

ولعل أهم هذه الانجازات على الاطلاق كسر حدود التقسيمات القديمة للمجتمعات الزراعية التي كانت محاصرة بين واحات معزولة ومضطرة إلى أن تشن الحرب باستمرار في محيطها البربري للدفاع عن نفسها وعن الحضارة. لقد فتحت التوحيدية، بما بعثته من ايمان بإله واحد للبشر جميعا، ومن ثم من تدمير ديانة الانغلاق القومي، والخوف المتبادل بين الجماعات، آفاق التواصل الروحي بين الناس والأفراد بصرف النظر عن الدول وعن الممالك، وسمحت بربط واحات الحضارة جيمعها في نظام تجاري وثقافي واحد لم تعرفه الانسانية من قبل، وبذلك خلقت الاطار والمجال الجغرافي والفكري لاخصاب قوى مادية وعقلية لا سابق لها والعمل على تبلورها ونموها. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكون مركز هذه الحضارة الوسيطة العالم العربي. ذلك أن هذا العالم لم يكن مركز تقاطع الحضارات القديمة فقط، في الشمال والجنوب، ولكنه كان أيضا، وسوف يصبح مع تعريب هذه الحضارات نفسها وتوحيدها بالاسلام، أداة الوصل بين حضارات آسيا البعيدة والمقطوعة كليا عن الغرب، وحضارات الغرب والجنوب الأفريقي. لقد أصبح الاسلام مقرا ومستقرا للروح العالمية، ومركز تركيب حضاري عالمي بامتياز، بقدر ما أتاحت عقيدته نفسها توحيد الحقيقة الانسانية ونفي الدول والممالك والسلاطين، وجعل الأرض مهادا يجري عليها الانسان من أقصى الشرق

إلى أقصى الغرب، مدعما بعناية الله، وثقته به وايمانه برعايته وتأييده. لقد كان الاسلام تحريرا للانسان والجماعات، واستقبل بالفعل كمحرر من سجن الامبرطوريات والدول القومية، بقدر ما رسخ فكرة الجماعة الانسانية المتحدة والموحدة في الله، ومهد لنشوء الحضارة العالمية، والعالم كما هو عليه اليوم (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)، أي بقدر ما جمع بين رسالة الروح الواحدة الحرة (المسيحية) ورسالة القانون والسلطة العالمية التي لاحدود لها إلا التقوى.

ففي سياق انهيار اليهودية وتشتتها وانمحاء سلطانها الحقيقي، وتحول المسيحية إلى كنيسة، وتماهيها بسبب ذلك على يد قسطنطين الكبير مع سلطة روما (٣٣٥ م)، سوف تتجدد الدعوة التوحيدية، والديانة الرسالية (١٦). وسوف يكون مركزها هذه المرة شعبا جديدا وأرضا جديدة أيضا، يعيشان في قلب التنازع الامبرطوري على العالم، وهما في معزل عنه أو في حماية طبيعية، سمحت للشعب أن يحتفظ بروح الحرية والكرامة والسيادة الذاتية، وجعلت من الأرض ساحة صراع ومناورة ذاتية مستقلة. وهي الحكمة من نشوء الدعوة في الجزيرة وعلى يد رسول عربي أيضا.

لقد اعتبر الاسلام نفسه منذ البداية مكملا لا نافيا للأديان السماوية الأخرى، وهو ماكان المسيح أيضا قد أكده من قبل. وقد انتقد اليهود والنصارى لأنهم فرطوا بالرسالة وشوهوا معانيها، سواء بسبب صدهم للرسل أو خذلهم لهم، وتمسكهم بالدنيا، كما كان عليه الحال بالنسبة لبني إسرائيل، وهو ما كان أنبياء إسرائيل يرددونه من قبل خلال قرون، أو بسبب إفساد عقيدة التوحيد وإدخال التثليث عليها، واعتبار المسيح ابن الله، كما هو الحال في المسيحية. ولكن هذه الانتقادات لم تغير من حقيقة أن الاسلام يسعى إلى تحقيق الغايات نفسها التي كانت قد رسمتها الرسالات السماوية السابقة والتي تشكل قلب الدعوة كلها

ومبرر وجودها ومحركها. فقد دعا نبي الاسلام، كما دعا الأنبياء من قبله، للايمان بالله الواحد، رب السموات والأرض، الخالق الحي المهيمن على الكون، والمنظم له، الأول والآخر والظاهر والباطن، والعليم السميع، الذي ليس كمثله شيء وهو على كل شيء قدير. وبشّر الرسول كذلك بيوم الساعة، وقال إنها آتية لا ريب فيها. كما بشر بالبعث والحساب، ودعا للايمان بما يستتبع ذلك من وجود الرسل والكتب المرسلة والملائكة. وشدد القرآن والرسول كذلك على فكرة فناء الدنيا بكل ما تعنيه من مصالح زائلة ومواقع باطلة، ودعا قومه للايمان والشهادة والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس. وقد عاش أتباعه الأوائل من الصحابة، والمسلمون من بعدهم، في الاعتقاد الدائم بأن حياتهم ليست إلا فرصة للاعداد لهذا اليوم الفضيل، يوم ترقى الأرواح جميعا إلى خالقها وتدخل في جنته الأبدية.

وقد ركزت الدعوة المحمدية إضافة إلى ذلك على محاربة الشرك والقضاء على الوثنية التي كانت من خصائص الجزيرة العربية. وفي صراعها مع الوثنية العربية اكتملت على يديها مفاهيم الواحدية المطلقة، التي هي أس الدعوة التوحيدية، ووصلت إلى مرتبة التنزيه، أي تحرير فكرة الله عن كل ما يمكن أن يشابه أو يخالط العالم المحايث والمرئي أو حتى العقلي. كما اكتملت على يديها، في مواجهة عصبية السلطة الدينية أو العرفية السابقة لها، أعني اليهودية والمسيحية، مفاهيم الايمان الفردي المباشر الحر المستقل عن أي كنيسة أو عصبية. لقد كان رفض التشبيه بكل أشكاله، ورفض السلطة الكهنوتية بكل تجسداتها، ومن ثم الذهاب بفكرة الله الواحد إلى أنقى صورها، وتحرير الايمان من أي سيطرة خارجية، من الإضافات الأساسية والخطيرة للدعوة الاسلامية، وسبب تجديد الدعوة التوحيدية بعد استقطابها من قبل الدولة أو تشتيتها. وقد فجرت الرسالة الاسلامية، كما لم يسبق ربما لدين أن فعل ذلك من قبل، ينابيع الايمان العميقة بالله عند الفرد، باعتباره مرشدا حيا دائما قريبا ومباشرا، ومن ثم بالنفس، وخلقت روح تفاؤل وحس

مبادرة انسانيين كانا في أصل الانتصارات السريعة التي سوف يحققها الاسلام في بحر سنوات معدودة بعد ميلاده. وبقدر ما جاءت المسيحية ردا على فشل اليهودية، بسبب تصنيمها الرسالة الروحية في الملك الزمني، في الرد على الدولة القهرية، وتحريرا للروح من الثقالة الجسدية، جاء الاسلام ردا على مصادرة المسيحية وانقسامها، وإلى حد كبير إنقاذا للرسالة التوحيدية، وتجاوزا للصدمة التي أصابتها بسبب انتشار مناخ اليأس والتشاؤم الذي ارتبط بصلب المسيح الفادي، بعد صدمة تشتيت اليهودية، وما كان يعنيه ذلك من انتصار ساحق ونهائي للنموذج الامبرطوري، للدولة، أي للسلطان القاهر، الفرعوني والقيصري والكسروي على الدعوة التوحيدية، أي للقوة على النبوة.

وليس من المبالغة القول، إن الاسلام قد نجح في إخراج النموذج الرسالي الذي كان مهددا من مأزقه التاريخي، كما نجح في انقاذ الرهان على تراث النبوة، فأعطى للانسانية قاعدة لتجديد حياتها الروحية والمدنية ومن ثم الحضارية لقرون عديدة. ولا يزال يشكل حتى اليوم نبعا لاستمداد الثقة والقوة والعزيمة لمواجهة الشروط الصعبة والمعقدة لبناء النظم المدنية.

تؤلف الأديان التوحيدية الثلاثة إذن بالفعل، كما تعلن هي نفسها عن ذلك، وكما تؤكد اعتقاداتها الكبرى، فروعا من شجرة واحدة، وتجديدا لنموذج حي واحد، هو النبوة كحامل لرسالة الله الواحد الخالق للبشرية، ووسيلة التبشير بملكوته السماوي، ورحمته ورعايته للبشرية. وسبب انبعاث النبوة، بالمعنى ذاته الذي نتحدث فيه في الاسلام عن سبب نزول الآيات، – لأن إرادة الله لاتلغي الأسباب، ولكنها تؤسس لها، وتضمن ثباتها، وتتدخل في الوجود من حيث منطقه وقوانينه، وإلا لما كان هناك تبرير لتوقيت الرسالة، ولا لتغير أماكن وتاريخ نزولها المختلفة – هو الرد على الأزمة الروحية العميقة التي عاشتها المجتمعات

الانسانية في الألف الأول قبل الميلاد وحتى مطلع القرون الوسطى، بسبب تفسخ الدولة وانحطاطها وتزايد المآسي والمآزق التي قادت إليها. كان هذا النموذج التعبير العميق عن الطفرة التي عرفها الوعي الانساني، وعرفتها الحضارة البشرية. ولذلك فإن حضارة القرون الوسطى ليست مصبوغة بالدين، ولا ضحية الدين، ولكنها بالعكس تماما الانتاج الحقيقي والكبير للدين التوحيدي وثمرة من ثمار تفجير وبناء الحقيقة الانسانية الجمعية كحقيقة روحية.

فبفضل الديانة التوحيدية، ومواجهتها للدولة كما كانت سائدة من قبل، أي كمبدأ للقهر والقوة في الداخل والخارج، أو تحييدها والحد من عبادتها، حولت الدين نفسه من وسيلة تقييد للشعوب واستعباد لها، أو من أفيون لها، إلى وسيلة لتجاوز هذه الامبرطوريات ونماذجها التي أصبحت محنطة وغير عملية أو ناجعة، وإلى مصدر للقيم التي سوف تولد منها وباستلهامها الانسانية كجماعة، أي كقوة أخلاقية ومعنوية وروحية مجسدة في تضامن وتآلف وتراحم ذاتي وأخوة طوعية تتجاوز الدولة، وهو ما نسميه اليوم بالمجتمع المدني. لقد كانت مصدرا للقيم التي سوف تحرر الجماعة من سيطرة فكرة الدولة القهرية، دولة الفرعون والقيصر والكسرى. وهذا هو الذي فسر ويفسر أيضا انتصارها الساحق ونجاحها.

ولعل أهم ما بنت عليه هذه الثورة النابعة من تفسخ الدولة القهرية هو فكرة الجماعة، لا بما هي حشد واسع من الأفراد والقبائل والأسر، ولكن باعتبارها تأسيسا لمبدأ تضامن روحي، أي بناءا لمفهوم الأخلاقية نفسها كمحور للاجتماع الانساني. وربما كانت أهم النتائج وأكثرها حسما على الإطلاق في هذه الثورة رؤية الله كسلطة عليا ولانهائية، والمقر الحقيقي لكل المثل العليا، ومن ثم حرمان حكومات القوة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية، مما يعني تحويل مركز التماهي الجماعي من الامبرطور والدولة نحو الجماعة والفكرة والعقيدة. وهكذا كانت

مملكة الله وسلطته، مملكة الانسان المتوحد بالله، هي أيضا مملكة الجماعة كمفهوم سياسي، تأليفي وتوحيدي، في مقابل مملكة القوة والدولة-القوة، وكانت مملكة التاريخ في مقابل مملكة الطبيعة، ومملكة الروح والدعوة للفضيلة في مقابل مملكة الجسد والغريزة والشهوة، ومملكة الارادة الفردية في مقابل مملكة الانقياد الأعمى والتماهي الجامد، أي باختصار مملكة الدين في مواجهة مملكة الدولة (١٧).

هكذا كانت التوحيدية إذن بقدر ما عبرت عن نشوء وتكوين الانسان، كوعي وضمير وأخلاقية، أي نزوعا لمثل عليا، يستدعي الفردانية والحرية والمسؤولية أمام الله (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)، أي بقدر ما كانت بناءا لمرتبية، وبالتالي لسلطة معنوية (روحية) مستقلة عن السلطان وبعيدة عن سيطرته، كانت بناءا لنظام مستقر وتحريرا للانسان والمجتمعات الانسانية من الضياع الذي أدى إليه انهيار الدولة كما كانت تظهر عليه كتسليم واستسلام جماعي للسلطان الواحد وعبادة للقوة والسيطرة والسلطان. وفي مقابل هذه الدولة كانت الديانة التوحيدية أو الإلهية بناء للجماعة كدين، أي كايمان واحد، واعتقاد بقيم، وتواصل حول معروف، وتعاون على البر والتقوى. إن دولة الدين الحقيقية هي الجماعة أو الدين-الجماعة، في مقابل ما نسميه اليوم الدولة-الأمة. ولم تخف الاديان السماوية نقدها الجذري وعداءها الشديد والمطلق للدولة التي ولدت بالأساس كبديل لها. وإذا كانت فكرة التيه والضياع بقيت لاصقة نهائيا بالتاريخ اليهودي فذلك بالضبط لأن بني إسرائيل فهموا من ملكوت الله مملكة زمنية خاصة بهم ومقتصرة عليهم، بدل أن يفسروه على أنه طريق تجاوز المملكة الزمنية نفسها. وقد كان من نتيجة ذلك إجهاض الدعوة نفسها وتحول الدين-الجماعة إلى طائفة مغلقة على نفسها، تفتقر إلى روح العالمية الانسانية والقوة الروحانية في الوقت نفسه. فالفضيلة التي تحتكر من قبل شعب، أو التي يعتقد الشعب أنها لا تنطبق إلا عليه، تتحول إلى مصدر لكل الرذائل الممكنة وتصبح كارثة عليه. هكذا تحولت الرسالة

العالمية التوحيدية هنا إلى نزعة تمردية انعزالية خارجية.

لكن رسالة الجماعة العقيدية والأمة-الجماعة الدينية، بما هي رفض للدولة ومبدأ القهر كمحور لبناء جماعة سياسية، تكاد لا تتجسد في دين تجسدها في دين المسيح الذي كان فكرا وممارسة وسلوكا ومصيرا النقيض المطلق للسلطان ورجل السلطة. فقد حارب القوة بالرحمة والتعصب بالتسامح والأنانية بالغيرية والقهر بالفداء. ورفض ما عرض عليه من ملك، وعندما حاول الشيطان أن يغويه، بالسلطة المطلقة رفضها وجعل من نفسه نبي الفقراء والمضطهدين، ولم يكن من الممكن توظيفه في بناء الدولة كمبدأ للجماعة، إلا بخيانة مبادئه وإفساد معاني دينه وتشويهه.

أما الاسلام فقد انطلق من موقف مشابه للموقف المسيحي الانساني والعالمي، فجعل من الهداية إلى طريق الله، والدعوة لدينه والشهادة في سبيله رسالته الجوهرية. وعندما حاولت قريش أن تثني الرسول عن عزمه قالت لعبد المطلب عم الرسول: قل لابن أخيك أن يترك هذا الدين، وإن أراد مالا جمعنا له من أموالنا حتى يكون أكثرنا مالا، وإن كان يطلب به الشرف فينا فنحن نسوده علينا، وإن كان يريد به ملكا ملكناه علينا، وإن كان هذا الذي يأتيه رئيا تراه قد غلب عليه بذلنا له أموالنا في طلب الطب حتى نبرئه منه أو نعذر فيه. فقال الرسول قولته المشهورة: والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه.

وكان محمد يدعوا المسلمين كذلك إلى الاستعداد لليوم الآخر، وكان يطلب منهم تجنيد أنفسهم في سبيل الله لنشر دعوته والموت من أجلها وليس لبناء سلطة لهم باسمه. إن ما جعل من الاسلام خاتم الرسالات وأكملها معا هو جمعه بين رسالة السيد المسيح التي هي التبشير والبشارة بالخلاص عن طريق الايمان بالله

الواحد، ورسالة موسى التي لا تكتفي بالتبشير الروحي ولكنها تدعو المؤمنين إلى القتال والشهادة في سبيل نشر الدين الحق. لكن هذا القتال لا يغير من هدف الرسالة وغايتها. إنه ليس قتالا في سبيل الملك ولا في سبيل الدولة، ولكن في سبيل الله، أي في سبيل نشر الدعوة، مهما بعدت حدود المسيرة والفتوح. وهكذا صار القتال جهادا، أي حربا في سبيل الله، لإعلاء كلمته وفتح العالم على دعوته، وتحرير الانسان من قيود العبودية والطغيان. هكذا فهم المسلمون الأوائل الدور الذي كان ملقى عليهم، وهكذا وضعوا أنفسهم وأموالهم في تصرف الله والدعوة، ولهذا أيضا لم يتوقفوا عن الفتوح، ولم يتعبوا منها حتى استشهد معظمهم أو جميعهم. ولهذا أيضا أصبح الاسلام في تاريخه وحقيقته النموذج الأمثل والأنقى لهذه الثورة الدينية، ثورة النبوة، التي انطلقت من ابراهيم الحنيف.

وبانتصار هذه الثورة دخلت الانسانية في عصر جديد. لقد تمت دعوة التبشير، دعوة الايمان، وبناء الجماعة الانسانية بما هي جماعة ايمان واعتقاد، وانهار مفهوم العبودية للدولة أو للسلطة أو للفرد، وولد الانسان الروح الفرد الحر من أي قيد، حتى من السلطة الدينية ذاتها. أي ولد العقل، أو النور الذي وضعه الله في كل فرد، فصار يهديه سواء السبيل. لذلك لم تعد هناك حاجة لنبوة جديدة. لقد ورث العقل النبوة، بقدر ما كانت النبوة هي المولدة والمنتجة لهذا العقل. فليس لاختتام النبوة من معنى آخر إلا تسليم القيادة الروحية بعد النبي للعقل الذي يشارك فيه كل بني الانسانية. ولو كانت هناك حاجة لهداية جديدة أو لتبشير لما اختتمت النبوات. وهذا هو معنى استنكار السلطة الكهنوتية أيضا في القرآن. فبعد النبوة المحمدية أصبح كل إنسان منارة في ذاته، أي أصبح قادرا على أن يسير بنفسه، أن يرمي بذاته في العالم، لأن العالم نفسه أصبح معرفة بالله، وصار يعرف نفسه من خلاله. وصار كل توقيف لهذه الحرية أو مصادرة لها إعادة للعبودية، عبودية الطغيان الدوَلوي القديم. ولم تعد الدولة ممكنة إلا إذا كانت كفالة لهذه الحرية

بالذات.

إن ما قامت به الثورة التوحيدية هو أنها نقلت مركز الثقل في السياسة بما هي هنا بناء لقرابة أو هوية كما نقول اليوم، من الدولة إلى المجتمع، مثل ما كانت ثورة الجماعة ضد الدولة، والنفس ضد الجسد والروح ضد الطبيعة. لقد خلقت عالمنا الراهن، عالم الانسان كإرادة حرة مؤمنة واعية مختارة، أي مبدعة أيضا. وإذا لم ندرك مركزية هذا المجتمع ومفهومه في العصر الوسيط، في العالم الاسلامي والمسيحي معا، فلن نستطيع أن نفهم مجرى التطورات التاريخية والمصير الذي انتهت إليه الدولة هنا وهناك، وبعد ذلك نشوء الدولة الحديثة ذاتها. وعندما نقول أن مركز القرابة أصبح المجتمع، فنحن نقصد أن الدولة لم تعد هي المنتجة، كرمز وممارسة، للجماعة ولوحدتها العميقة، ومن ثم لم تعد هي القادرة على التحكم بهذا النوع الجديد من الجماعات الذي لم يعد يستطيع التماهي مع الامبرطور أو التفاهم معه من منطلق السياسة القديمة ومفاهيمها المستمدة جميعا من المراتبية المقدسة والتمييز القطعي والجوهري بين الفئات والطبقات، العبيد والأحرار، وداخل الأحرار أنفسهم بين النخب النبيلة والأقل نبلا. وصار تماهي الجماعات مع نفسها أو بناؤها لهويتها وغاياتها وآمالها وحياتها، مستقلا كليا عن الدولة. فصارت ذاتا، أي صار لها إرادة جماعية، وصارت رعايتها لمصالحها تتحقق أساسا على مستوى المؤسسات الاجتماعية المدنية-الدينية. وفيما يتعلق بمجتمعات المسلمين، سوف تصبح النخبة الفاعلة في المجتمع والمسيرة لشؤونه والمتصدية لقضاياه هي النخبة العالمة، بمؤسساتها الدينية والشرعية والعلمية والاجتماعية. وسيصبح الفقيه-العالم هو مركز الوجاهة والسلطة الاجتماعية بما هي تعبير عن تقدير حقيقي وطاعة وانتماء نفسي، في حين لن يكون رجل السياسة أو الدولة إلا رديفا للقوة والعنف والعسف، أي غير قادر على الايحاء بأي تقدير واحترام ، ولا على إلهام أي عاطفة ولاء وانتماء، بقدر ما كان يفرض نفسه عن طريق ما ينجح

في بثه من الخوف والرهبة والهلع. وعلى الصعيد الاقتصادي كان الاسلام بما بعثه من وحدة في الرؤية والثقافة والشريعة، وما وسعه من دائرة التبادل المادي والتواصل الروحي، وما نشره من سلام واستقرار وتعاون بين جماعات مختلفة ومتباعدة، الدستور الحقيقي و الدولة المنظمة لعالم إنساني يتجاوز الدول ويحقق مصالحه بمعزل عنها. وكانت معاني التفاؤل والثقة والتآلف والتواصل والاطمئنان التي يفجرها الايمان، هي الخيوط التي تنسج مصير المجتمعات الاسلامية في القرون الوسطى كلها، وتشكل مصدر قوتها وازدهارها. ونحن مازلنا نتحدث في الاسلام عن الجماعة، ونتماهى معها وهي التي تشكل مرجعنا الأساسي في انتمائنا ولا نتحدث عن دولة أو إنتماء لدولة إلا بما هي مصدر للسلطة القسرية. وفي الحديث: من شق عصا الطاعة وفارق الجماعة، وليس فيه شيئ عن الدولة. ولهذا السبب ذاته لم تخلق الدولة الأموية أو العباسية أو غيرها من الممالك الكبرى التي مرت على المسلمين أي هوية جديدة أو وطنية جديدة على الاطلاق، ذلك لأنها كانت دولة، أي تداولا لسلطة قسرية لا بناء لأخلاقية جديدة ومتميزة، ومن ثم لم تكن مركز تماه جماعي، ولا مرجعا إنسانيا فكريا أو قانونيا. ويكفي حتى نفهم التحييد الأخلاقي للدولة في الماضي، وتوحيشها السياسي إزاء الجماعة أن نقارن غياب تكوين هذه الوطنيات عبر عشرات القرون، مع ما نشهده اليوم، في إطار عودة الدول إلى مركز القرار الاجتماعي، من نمو سريع ومذهل للهويات الوطنية القطرية، ففي أقل من خمسين سنة، وأحيانا من عشرين سنة، أصبحنا نقرأ اليوم في صحافتنا عن الانسان الخليجي والثقافة التونسية والهوية الصحراوية والحضارة اليمنية وغير ذلك. والأصل كما ذكرنا جعل الدولة المرجعية الأساسية للجماعة، ورمز هويتها. والدولة مخلوق مصطنع، لا يرتبط نشوؤه بالجماعة فحسب ولكن بالنظام العالمي أيضا، وبشكل رئيسي.

لقد أصبح الدين هو المؤسس للاجتماع السياسي بقدر ما أصبح الاشتراك في

العقيدة أساس هذا الاجتماع بدل الخضوع للدولة والمشاركة في عبادة الملك والسلطة. وأصبحت غاية هذا الاجتماع السعادة المستمدة من الخضوع لله والقيم السماوية، أي قيم التضحية والفداء والتجرد عن الدنيا، بعد أن كانت إنتاج القوة. وأصبح الاندماج أيضا في الحضارة مرتبطا بتمثل الدين كشريعة وقانون وأخلاق وعبادة، والولاء الكامل له. وهكذا لن يكون في مقدور دولة أو جماعة أن تستمر دون أن ترتفع بنفسها، وبنظامها المدني، إلى مستوى المنظومة الدينية والقيم الروحية. ففي الجناح الغربي من المشرق، لم تستطع الامبرطورية البيزنطية البقاء والمقاومة إلا بعد أن دخلت في الدين واستبطنته، وأصبحت الدولة المسيحية بامتياز دولة المسيحية. أما في أوربا الغربية فقد أدى تحول الكنيسة إلى دولة وتوظيف الدين في السلطة الزمنية والسلطان، إلى إجهاض الاجتماع الديني نفسه. لقد أصبحت الدولة دينية، أي دولة كنيسة بقدر ما تنكّر الدين للمجتمع، وتركه بدون دولة أو دستور. وسوف يكون انحطاط الاجتماع الديني نفسه هنا وانتكاسه نحو المملكة القهرية، السبب الرئيسي في إعادة تجديد مفهوم الدولة، وتحويلها شيئا فشيئا، في وجه الكنيسة، إلى دين، أو إلى بديل ديني. والمقصود بالدين هنا تحويلها إلى حامل لقيم وأخلاقية إنسانية وروحية وايمان وعقيدة عالمية، أخفقت الكنيسة-الدولة في حملها، ومن ثم إلى مركز توظيف روحي واجتماعي مستمر وتاريخي. وهذا هو الذي يفسر لماذا كانت النهضة عودة لتراث اليونان وإحياءا وبثا للحكمة، أي كانت قبل كل شيء سياسة، وبناءا للسياسة. وبهذا التوظيف والتنظيم والتجديد والتغيير صارت الدولة التي كانت في نموذجها الأول عبودية قهرية، دولة-الأمة والحرية، أي دولة تضع نفسها في خدمة الأمة وتجسد تنوعها ومصالحها وسعادتها البشرية، تماما كما كان الدين دينا-جماعة، أي منتجا لجماعة ولحمة جماعية، وليس دينا-كنيسة أو هادفا لسلطة. وهكذا ولدت السياسة أيضا كسياسة دولة، أو أعيد تأسيس الدولة كمركز سياسة عقلية لا سلطة قهرية.

III

أصل الدولة في الإسلام: الخلافة

لم يفكر الاسلام إذن بالدولة، ولا كانت قضية إقامة الدولة من مشاغله، وإلا لما كان دينا، ولما نجح في تكوين الدولة. لكن الدولة كانت، دون شك، أحد منتجاته الجانبية والحتمية. ولم يتحدث الاسلام عن السياسة أو يقدم رأيه فيها، فهي تعني المقابل للوحي والمعرفة الدينية، لأنها مرتبطة بالعقل والحنكة والحيلة والخدعة، كما هي الحرب. وليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها. فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين أي للروح بالمعنى الارادي والحري والباطني كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفا لقوة السيطرة القهرية. وكلمة الدولة الاسلامية نفسها كلمة مبتدعة حديثة تعبر عن تأثر الفكر الاسلامي المعاصر الشديد بالفكر الحديث السائد. ذلك أن هذا الفكر هو الذي يعطي للدولة هذه الأهمية الاستثنائية والخاصة التي تجعل منها المعبود الحقيقي للمجتمع، لأنه يطابق فيها بين هويته وقيمه وروحه ونظامه وغاياته كما ذكرنا سابقا. ولم يكن هذا هو الحال في الماضي. فلم تكن للدولة في الاسلام الأول قيمة ايجابية، ولم يكن لها في الاسلام التاريخي نفسه القيمة التي نميل إلى إعطائها لها اليوم، والتي جاءت بالضبط من السعي إلى

التقليل من أهمية الدين، بل تهميشه وخلق بديل عنه. ذلك لأنها لم تكن تعتبر تجسيدا لمبدأ أخلاقي وروحي بقدر ما كانت في أفضل الأوضاع أداة صماء يستخدمها المبدأ الأخلاقي الواعي كوسيلة لتحقيق نفسه، وفي الأحوال الطبيعية كانت تعتبر التجسيد الأعمق للتنافس على الدنيا والصراع في سبيل المصالح والمنافع والمكاسب الفانية، مما يبتعد عنه المسلم بطبعه ويربأ عن المشاركة فيه. في حين أن أصل نشوء الجماعات هو تبلور مبدإ أخلاقي لابد منه لتبرير وجودها ووحدتها وضمان ناجعية مؤسساتها (١٨)

ولم يعد القرآن العرب أو المسلمين بدولة، ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها، ولكنه وعدهم بالجنة والرضى الإلهي والمغفرة. ولم يطلب منهم أن يحكموا الآخرين وينتزعوا منهم أراضيهم وأقواتهم ويقتلوهم ويبيدوا نسلهم، كما جاء في العهد القديم إزاء شعب كنعان، ولكنه طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة، والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والاحسان والصدقة ومخافة الله، حتى صاروا يخشون الحكم ويرفضونه كي يتجنبوا مخاطر الظلم. ولم يعلمهم علوم السياسة والحرب، أي تشييد الدول والسلطنات، ولكنه علمهم المباديء التي تتجاوز مسألة تكوين الدول ذاتها، وتمثل الشرط الأول لوجودها، مباديء الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعاون المادي والتضامن الروحي. وهي التي سوف تمكنهم من وراثة الأرض، أي الحضارة، وتخضع لإرادتهم الدول والملوك معا. وقد وجدوا في هذا الدين وهذه المباديء تكريما يتجاوز بكثير تكريم سلطة الملك، لأنه سوف يكون هو نفسه مصدر تكوين الدول والامارات جميعا، ومن ورائها مصدر اندراجهم في التاريخ العالمي كفاعلين رئيسيين، ولأنه سوف يحفظهم من خطر الانطواء على دولة أو الانغلاق على نظام حكم. لقد كانت رسالة العرب في الاسلام أكبر من بناء الدولة بكثير، وأكثر تحفيزا. كانت رسالة الأمر بالمعروف، أي بالخير، والنهي عن المنكر، أي حمل كلمة الحق إلى كل أصقاع

الأرض، ونشر العدل في كل مكان والجهاد في سبيله. كانت رسالة التضحية الكلية والدائمة في كفاح لا يكل من أجل العقيدة ورفع راية الايمان والدين الصحيح. ولو تحدث القرآن أو الرسول في الدولة والكيان السياسي المنظم والمنظم للجماعة لأخضع الدين للدولة، وجعل من بنائها مقصد الدين وغايته، ولكانت النتيجة تأسيس الدولة الالهية والدينية بالمعنى الحرفي للكمة على الأرض، ومن ثم انتفاء الحاجة للبعث والحساب ويوم الدين. ولو حصل ذلك لكان محمد جابيا ولم يكن هاديا.

إن دولة المسلمين، بما تشمل الدولة من مباديء التنظيم المدني وطرائقه ووسائله، وتكوين السلطة (الطاعة) وتنظيمها وتوجيهها، أي الدولة كإطار للتنظيم والانتظام الأخلاقي العام، لم تكن شيئا آخر في الاسلام إذن سوى الدين نفسه. وهذا هو مصدر الشرعية التاريخية للنبوة وتفوقها على السياسة أو الدولة القهرية كما كان ينظر إليها، وكانت تمارس بالفعل. لقد ولدت النبوة عند العرب كحركة ثورية بالمعنى العميق للكلمة. وكان النبي قائدا روحيا وسياسيا وعسكريا لهذه الحركة، أي كان يجمع في يده مهام الهداية والرعاية والحرب معا، بما كان يمثله من وسيط بين السماء والأرض، أي لأنه كان حاملا للرسالة ومتلقيا للوحي . وكان بذلك المحور الذي تلتف من حوله الجماعة بقدر ماكانت النبوة ملهم هذه الجماعة ومنبع القيم العاملة على تنظيمها بما هي جماعة الرسالة والوحي. فلا يوجد هنا أي اختلاط بين الدين والدولة، وإن وجد توحيد عميق بين التبشير بالرسالة واستخدام القوة. فالنبوة ليست حاصل جمع السياسة والدين، ولكنها حالة استثنائية وسياسة كاملة من حيث هي دين، مرهونة بوجود الرسول ووجود الوحي الذي يجعل الجماعة مسيرة مباشرة، يوما بيوم وساعة بساعة، من قبل القدرة الالهية. وكان شعب المسلمين يعيش هذه الحالة باعتبارها حالة إلهية خاصة يتميز بها عن غيره، وتؤسس لوجوده، وتجعل منه الشعب الذي اختاره الله لنشر

رسالته الكبرى والأخيرة. ولم تكن غاية اجتماع هذا الشعب ومبرر وجوده أيضا رعاية المصالح الدنيوية، ولكن هداية البشرية. ولم يكن المسلمون يتحركون بدافع المصلحة الذاتية أو بالولاء لقيادة أو زعامة مدنية، قبلية أو سياسية، ولكن بحافز الايمان والشكر لله والعمل في سبيله وتحت إشرافه والمشاركة في تحقيق رسالته وعدله.

وقد نادى القرآن المسلمين دائما باسمهم كأمة، أي كشعب قائم بنفسه ودينه وعقيدته وليس بالدولة: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وجعل وسيلتهم لتحقيق أمر الله، الجهاد، الأكبر والأصغر، باعتباره عملا مستمرا، اجتماعيا وتربويا وفكريا وسياسيا وعسكريا معا، ينطبق على سلوك الفرد والجماعة في الوقت نفسه.

وفي هذا المنظور الرباني لم يكن للدولة مكان ولا مقام ولا نصاب. بل كانت رمزا للحكم اللاديني، أي للملك الكسروي والرومي الظالم والمتسلط الذي لا مبدأ له ولا رسالة سوى البقاء. كانت الدولة تعني الاجتماع المدني في الحكم للحكم وبالحكم، مقابل الدين الذي يعني الاجتماع المدني في الايمان وللإيمان وبالايمان، أي أخذا برسالة، وجهادا في سبيل الحق وإعلاء كلمة الله واسمه. ولذلك ارتبطت كلمة السلطان بمعنى القوة المجردة والحكم بالقوة، وتطابقت في مقاصدها مع ما كان يفهمه المسلمون على أنه حكم الطبيعة أو الدولة الذي كان متبعا في الأمم البائدة والهالكة. وهذا هو ميدان المقارنة بين حكم الله، أي حكم الأخلاق والدين كإطار للتنظيم الاجتماعي، وحكم الطاغوت، أو الدولة كمبدأ قسري للتنظيم. وقد أبرز ذلك القرآن في نقده الشديد والعنيف لكل ما له علاقة بالدول السابقة، ومساواته بين السلطان والقهر والجبروت. وضرب أمثلة على ذلك في قوم عاد وثمود وفرعون وإرم ذات العماد وكل الممالك التي درست، أو لا بد أن تدرس، لأنها تقوم على القوة والطغيان. تقول الآية إن الملوك إذا دخلوا

قرية أفسدوها . وليس المقصود بالطبع الاسم الخاص بنظام الملكية، استثناءا لرؤساء الدولة الجمهوريين أو الخلفاء الصوريين أو غيرهم، وإنما هو الحكام كرموز للدولة كنظام قهري للمجتمع، على مختلف أسمائهم من أباطرة وقياصرة وكسروات وفراعنة، مقابل الأنبياء والحكماء والعلماء من ورثتهم. وبالمثل لم يختلف الاسلام عن اليهودية في أنه لم يفهم بالتوريث للعرب تأهيلهم للتعاقب على الملك السياسي، ولكن أكثر من ذلك، في تكليفهم بالقضاء على كل الدول في سبيل نشر الرسالة والذهاب بها إلى ماوراء كل حدود، والوصول إلى قلب البشرية في كل مكان. ولذلك لم يتحدث القرآن أبدا عن دولة أو ملك مسلم أو إسلامي وإنما تحدث عن نصر الله والفتح، ليؤكد على التكليف الرسالي والتبشيري والانساني. لقد كان التفكير بدولة الله، أي بتطبيق حكم الله من خلال الدولة، بمثابة مفارقة كبرى، تعلن أن هدف الدين هو بناء الدولة، وتشير مباشرة إلى عودة القيصرية، وتهدد بنفي أصالة النموذج الديني والنبوي. وجعل النبوة قيادة سياسية، أي حسب نموذج ذلك الزمان، جبروتا، بدل أن تكون هداية روحية ووحيا ربانيا (١٩).

باختصار كان الدين، أي منهج الهداية العقيدية مقابل منهج القهر السياسي، هو النموذج الذي ارتآه الله للعرب والمسلمين كأسلوب لبناء التضامن وطريقة في التعامل الجماعي واستيعاب العالم. وبه فضلهم على العالمين، من أصحاب الدول والممالك الدنيوية الظالمة والطاغوتية المستندة على القوة. ولكن هذا النموذج ليس دولة بديلة ولا قاعدة لدولة دينية، أي لسلطة قهرية تستمد شرعيتها من الدين، بقدر ما هو استنهاض لمشاعر الايمان والرحمة والمودة النائمة عند كل فرد، بما هو روح، ووعي وخليفة لله وبعضا من قبسه ونوره، ومن ثم قابلية للتضحية الخالصة والفناء في سبيل الله.

والواقع، إن النبوة لا تقود المؤمنين إلى الدولة، ولكنها تدعوهم إلى الخلاص من مخاطر الدولة والدنيا معا، بما تنذرهم له من مهام ربانية فوق-تاريخية وفوق-إنسانية. لقد باع المؤمنون أنفسهم لله، ووضعوا أرواحهم تحت تصرفه ليحققوا النصر لدعوته. وتصدقوا بدنياهم صدقة خالصة لله وحده. ولم يطالبوا لقاء ذلك بفائدة أو بمقابل في الأرض. وهكذا، ما كان من الممكن أو المشروع الحديث عن دولة إسلامية أو غير إسلامية. لقد كان الحديث عن دولة إسلامية بمثابة تقليص لرسالة الاسلام وتقليل من مكانة الدين وتقصير لحدوده. لقد سموا اجتماعهم فيما بعد دار الاسلام، أي فضاءه، والمجال المحمي الذي ينتشر فيه ويتحقق. وقد اعتقد العرب دائما أنهم لم يتغلبوا بسلطان السياسة ولكنهم تغلبوا بسلطان الدين، أي بالايمان الذي بثه الاسلام في قلوبهم، والذي كان هو الهدف والغاية، أي لخدمة الدين أيضا (٢٠).

وكان المسلمون يعيشون في جو المشاركة في ملحمة إلهية، أي تتجاوز التاريخ، نهايتها الحتمية والقريبة لقاء الله. بل لم يكونوا يعتقدون أنهم سوف يفتقدون نبيهم أو أنهم سوف ينفصلون عنه قبل أن يتحقق اليوم الآخر، ويكون البعث. وهذا ما يفسر رفض عمر بن الخطاب وهو الصحابي الكبير قبول فكرة موت الرسول في الوهلة الأولى. ولم يكن سهلا على المؤمنين فهم أبي بكر عندما قال: من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات. وليس ذلك لأن أحدا من المسلمين كان يعتقد بخلود محمد، ولكن لأن المسلمين كانوا يعتقدون بأنهم سوف يرون الخلاص النهائي والقيامة على يديه وتحت قيادته، أي قبل موته. وهذا بالضبط ما ألمح إليه عمر بن الخطاب بصورة مباشرة في اليوم الثاني من بيعة السقيفة وهو يعتذر عن مبادرته في البيعة قبل التفاهم مع الآخرين: أيها الناس إني قد قلت لكم بالأمس مقالة فما كانت إلا عن رأي، وما وجدتها في كتاب الله ولا كانت عهدا عهده إلي رسول الله ص، **ولكني قد كنت أرى أن رسول الله سيدبر**

أمرنا حتى يكون آخرنا، وأن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له، وإن الله قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول الله وثاني اثنين إذ هما في الغار، فقوموا فبايعوا (٢١).

وعندما توفي الرسول ص لم تطرح مشكلة السلطة السياسية والزعامة، ولكن طرحت مشكلة الخلافة، وملء الفراغ الذي نشأ بوفاته وشغور موقع القيادة التي كان يمارسها والتي لم يكن أحد يناقش من قبل أسسها ولا طبيعتها. وهي خلافة بالمعنى الحرفي للكملة، أي نيابة الرسول، لكن مع مراعاة انتهاء النبوة الحية، واستمرارها فقط عبر القرآن. ولذلك لم تكن هناك حاجة للتفكير في السياسة. فقد كان المطلوب الاستمرار على النهج المحمدي في قيادة حركة التقدم الاسلامي، أي عملية التبشير والهداية، وما يرتبط بها من جهاد وكفاح ضد الشرك الداخلي والخارجي. ولم يخطر ببال أحد أنه يبني دولة أو يرث سلطانا بأي معنى من المعاني. ولذلك لم يفكر أبو بكر ولا غيره من المعاصرين في أن يطلق على نفسه لقب سلطان أو ملك، ولكنه استخدم ببساطة كلمة خليفة رسول الله. ولم يكن اختيار هذه الكلمة التي لم تكن مستخدمة بهذا المعنى أبدا من قبل اعتباطا ولكن تعبيرا عميقا عن روح المهمة التي تحملها.

ولعل الحجة التي نقلها الاخباريون عن استبدال عمر لقب أمير المؤمنين بلقب الخليفة يؤكد هذا المعنى المباشر والدقيق للخلافة، بمعنى القيام بما كان يقوم به السابق من دور، فهم يذكرون أن عمر استثقل اسم خليفة خليفة رسول الله لطوله. ولم يطلق عمر على نفسه اسم أمير المسلمين، أي الجماعة بما هي مجموعة تاريخية مادية ذات مصالح دنيوية، ولكنه استخدم اسم أمير المؤمنين، ليؤكد على مضمون مهمته، وليزيل عن الاسم أي لبس فيما يتعلق بالسلطة الزمنية، وليعمق فكرة قيادة جماعة الايمان المجاهدة المتمحورة حول رسالة الاسلام والمجتمعة أساسا

في الايمان .

ولم يكن اختيار عبارات مثل خليفة وأمير المؤمنين ناجما عن نقص في معرفة العرب بمفاهيم وتقاليد الملك والسياسة، ولكن لأنهم وجدوا أنفسهم في وضع جديد كليا . وضع الدين بدون نبي، وليس وضع الشعب بدون زعيم . ولم يفهم الخلفاء الراشدون من الخلافة على أنها سلطة سياسية عادية متميزة عن سلطة الدول الممالك التقليدية، في تمسكها بالدين، ولكن نظروا إليها على أنها خلافة رسول الله، أي مركزا يعبر عن مهام مختلفة جدا عن المهام المرتبطة عادة بالسياسة، أي فهموا منها نشر الدعوة لا رعاية مصالح الدنيا، وبالتالي خلافة الرسول في مهمته التبشيرية . فكانت إذن تعبيرا عن استمرار مهمة الهداية والتبشير وتأكيدا لها . وجوهر هذه المهمة هو الجهاد في سبيل الله، وفي سبيل الله يعني من دون مقابل ومن غير هدف سوى نشر دعوة الله، لا بناء السلطة ولا تنظيم شؤون الدولة . وهذا الفهم هو الذي يفسر أن أول قرار اتخذه الخليفة أبو بكر كان انفاذ جيش أسامة للشام، تحقيقا للإرادة التي عبر عنها الرسول ص قبل وفاته . وباختصار لم تكن الخلافة سلطة على أمة، أي دولة، ولكنها كانت امتدادا لحالة روحية تمتزج فيها دون تمييز وتتماهى العقيدة والجماعة . ولم تكن دولة للمسلمين، أي إطارا لتنظيم مصالحهم الدنيوية، ولكنها كانت ثورة المؤمنين أصحاب الرسالة، حيث تذوب الجماعة في السلطة وتتماهى معها وينحل الزمني في الالهي وسيلة وغاية . تلك هي السياسة الدينية بإطلاقها ونموذجها المثالي . إنها سلطة بالأساس عقدية ومستمدة من الايمان والاعتقاد المشترك (٢٢) . ولا يعني هذا أنه لم يكن هناك سياسة ونزاع حقيقي على السلطة فيها، كما أظهرت الوقائع العديدة، ولكن هذا الصراع كان على السلطة الدينية وداخل إطار الدين نفسه .

ثم إن هذا التصور العام لطبيعة سلطة الخلافة هو الذي يفسر الاتفاق الواسع

الحاصل في الرأي العام الاسلامي منذ القرون الأولى وحتى اليوم حول معنى التحول الكبير الذي أدى إلى زوال الخلافة الراشدة. أي اعتبار هذا الزوال بمثابة الانتقال القاطع والحاسم من حالة إلى حالة مختلفة كليا عنها في تاريخ الاسلام. وهو السبب في تسمية الحالة الأولى بالراشدة، بمعنى المهدية والهادية، ذات الصلاح الديني، والثانية بالملك العضوض، أي دولة القهر وحكومة المصالح والتسويات والسياسة بالمعنى الحرفي للكلمة، وهي ما كان يسميه المسلمون بالكسروية والقيصرية، ويحتقرونه، لأنه لا يعكس لا رسالة مثلى ولا تضحية ولا فداء، وإنما مساومة واهتمام بالمنافع المادية. وهو الملك الذي لا بد أن يقوم، بسبب افتقاره للهدى الديني، إلا على السلطان، أي على القوة الصماء التي لا روح فيها، ولا هداية لها من داخلها، ولا يعيش إلا من حيل السياسة (وهي ما عبر عنه معاوية عندما تحدث عن شعرته الشهيرة). إن هذا الفصل القاطع الذي احتفظ به الوعي الاسلامي، المثقف والشعبي معا، بين حقبة راشدية وحقبة لا دينية، قهرية محضة، هو التعبير الصادق عن هذا التمييز الواضح بين الخلافة بمعنى الهداية الدينية وبين الدولة بما هي تعبير عن الولادة الجديدة للقوة الدنيوية أو الزمنية أو الطبيعية كمحور للاجتماع المدني (٢٣).

يؤكد تاريخ اليهودية والمسيحية كتجسيدين للثورة التوحيدية هذا التناقض العميق والدائم بين الدولة والدين، أو عدم تفاهمهما وتوافقهما. فهو يظهر في اليهودية ضياع الدين في الدولة ويظهر في المسيحية ضياع الدولة في الدين. وكما أدى ضياع الدين في الدولة إلى تحويل اليهودية إلى طائفة بامتياز، وجعلها تتصرف كقبيلة دينية معزولة ومنعزلة في العالم، بالرغم من عالمية رسالتها، فقد أدى ضياع الدولة في الدين إلى تفكك الاجتماع المدني وسيادة التمييز والفوضى وزوال القانون، وارتداد الحقيقة الدينية إلى فكرة روحية صرفة. فكيف أمكن إذن في الاسلام لقاء الدين والدولة، وما هي العوامل التي ساعدت على تجاوز هذه القطيعة

أو عدم التوافق المبدئي بينهما؟ أي كيف أمكن لهذه الدولة أن تنشأ عند العرب في الدين وبه وهي نقيضه؟

من الصعب الاجابة على مثل هذه الاسئلة إذا لم ندرك التجديد العميق الذي أحدثه الاسلام في مفهوم الدين بالمقارنة مع ما كان سائدا من قبل، في إطار الرسالة التوحيدية ذاتها. ففي مواجهة اليهودية التي تحولت إلى عصبية جماعية شبه قبلية تاريخية لإعادة بناء الدولة الزمنية، ركز الاسلام منذ بداياتها وحتى النهاية على الرسالة الانسانية والقيم الأخلاقية واللحمة الأخوية. وفي مواجهة المسيحية التي لم تكن ترى الدين إلا السلطة الروحية، أو الهداية السلمية التي لا تربط تقدمها بتقدم علاقة القوة بل بالعكس بنفس مثل هذه العلاقة وتجاوزها، أكد الاسلام على أهمية الجهاد العملي والمادي لنشر الدعوة الروحية وتأكيد السلطة الإلهية. ولعل فرادة الاسلام وأصالته قائمتان أساسا في هذه الفكرة الجوهرية، وهي أن الدين ليس دعوة تبشيرية ولكنه حركة اجتماعية وسياسية، أي في جمعه نزعة الهداية الروحية والتبشير المسيحي إلى إرادة القوة التي ميزت اليهودية في أصالتها الأولى. وهذا الجمع الجديد والمستحيل هو الذي جعل الاسلام يتخذ شكل الثورة التاريخية الكبرى، كما أنه السبب الرئيسي في انتصاره الكاسح وتدميره المعنوي القوي للدولة وإعادة بنائها على هامشه وبإزائه وضده في الوقت نفسه.

فالذي سمح للاسلام أن يحطم الدولة الامبرطورية بالمعنى التاريخي، أي الدولة الساسانية والبيزنطية، هو نفسه الذي ساعده على أن يكون مؤسسا للدولة الاسلامية كأداة وغطاء للجماعة الدينية. إنه طابعه الاستثنائي والفطري والطرفي الذي دفعه بعيدا عن تقاليد أهل الكتاب الذين غرقوا في اللغة والمذهبية من جهة، كما جعله في معزل عن سيطرة وهيمنة الدولة ونظام الدولة. إنه كامن في الواقع في افتقار الجزيرة ومجتمع الجزيرة التي ولد فيها إلى الدولة والدين التوحيدي على

حد سواد، وانغماسها في الفوضى القبلية والوثنية السطحية. وهكذا بقدر ما جاء الاسلام مبشرا برسالة إنسانية أصبح مصدر قراءة عقلانية للطبيعة والتاريخ، وبقدر ما جاء من خارج الدولة وبعيدا عن نفوذها صار انتشاره وسيلة لبناء السلطة وتوحيد المجتمع وتكوين أساس الدولة. لقد نبع تفوقه كأي ثورة كبرى من جمعه بين الدعوة العالمية وتنظيم القدرة العملية، وهو ما سوف يضع في مواجهته المسيحية واليهودية معا. فقد كان يبدو، بسبب تمسكه بمبدأ القوة ورفضه التضحية بالعنصر الجسدي، كمذهب شديد المادية والواقعية حتى يمكن للمسيحية التي تحولت إلى فكرة روحية الاعتراف به كدين. وكان يبدو، بسبب أصوله الفطرية ونسبه الروحي ونزعته الهدائية الانسانية ونظرته العالمية، شديد الغربة عن رسالة الدولة اليهودية حتى يمكن لليهودية أن تشعر بالنسب إليه. وليس هناك مفهوم أفضل من الجهاد للتعبير عن روح الاسلام. فقد كان الجهاد في اعتقادي، مبدأ وممارسة تاريخية، أي كهداية وتضحية عملية ومادية، مصدر تأسيس الدين كحقيقة واقعة، كما كان مصدر بناء الدولة في الاسلام.

ففي موازاة الجهاد كدعوة ونشر للرسالة السماوية كانت تتبلور مفاهيم الأخوة والتسامح والتعاون والتضامن والقيم والعبادات التي سيولد منها الدين كمذهب وقانون وشريعة. وعلى هامشه كانت تتكون مؤسسات، وتترسخ مصالح اجتماعية دنيوية، سياسية ومادية، لن تلبث حتى تفرض نفسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من مصالح المسلمين، وبالتالي من مصالح الدين بما هو جماعة المسلمين، وبقدر ما كان التماهي بين الدين والجماعة قويا. وفي مواجهة روح الثورة الدينية، ونزوعها للاستمرار والاندفاع إلى ما لا نهاية، سوف تبرز أكثر فأكثر روح الدولة وروح الاستقرار والانتفاع الواقعي من النعم والأعطيات الالهية، التي تحققت باسم الدين وفضله. وسوف يخلق ذلك في الاسلام حالة سياسية ودينية جديدة، وأزمة روحية وسياسية عميقة وخطيرة، لم يسبق للمسلمين

أن خبروا مثيلها. وسوف يرميهم اليأس من معرفة الطريق الصحيح للخروج منها في الحيرة القاتلة والتردد والشك، ويقودهم إلى السقوط والغرق في أكبر فتنة عرفها تاريخ الاسلام دينا وجماعة.

لقد كان التبشير بالرسالة، بما هو جهاد في سبيل الله، وحرب باسمه، دافعا رئيسيا لتطوير مؤسسات وأدوات وطرائق وإجراءات جديدة، كما يحصل في كل الثورات التاريخية. هذه المؤسسات هي التي سوف تنتزعها السلطة الدولوية، وتقيم عليها، بعد أن تعيد توظيفها المعنوي والمجالي، أي بعد مراجعتها، أسس الدولة القادمة. ووجود هذه العناصر الأولية في الحقبة النبوية وخلال العهد الراشدي هو الذي سوف يدفع الباحثين في تاريخ الاسلام إلى الحديث عن الدولة الاسلامية، وعن وجود نظرية للدولة والسياسة في الاسلام، كما لو كان هناك عملية مستمرة وواعية في تركيب دولة أو نموذج للدولة. وهكذا يعتقدون أن الدولة (الاسلامية) موجودة ضمنا في القرآن والعقيدة. والحقيقة، إن الدولة سوف تأتي كنتاج فرعي للجهاد، أو بالأحرى كرد على حاجة تحقيق الدين الجديد بمعنى الجهاد ونشر الرسالة الالهية، رسالة الأخرة والتضامن البشريين، بالتبشير الفكري والقوة معا. ولكن هذه الدولة الجديدة لن تكون هي نفسها الدولة الامبرطورية، لا فيما يتعلق بمركزها الاجتماعي ولا فيما يتعلق بوظائفها ومكانها الروحي بالنسبة للجماعة الجديدة. فقد غير الوحي والجهاد الذي تبعه، وبصورة جذرية، القيم الاجتماعية والمعاني الروحية والحاجات الانسانية والتوازنات الاجتماعية والمفاهيم الساسية. وكانت أهم معالم هذا التغيير في الواقع انتهاء عصر السلطة الواحدة، سلطة الدولة الأحادية، ونشوء ازدواجية السلطة، أي تكون سلطتين في كل المجتمعات التوحيدية، واحدتهما في مواجهة الأخرى. ولعل مصدر نجاح الاسلام وتقدمه على غيره في العصر الوسيط لم ينبع إلا من أمر واحد هو قوة استعداداته الذاتية لتجاوز ازدواجية السلطة هذه وتأسيس قاعدة التفاهم والتعاون بين السلطتين

الروحية والزمنية، كشرط لا محيد عنه للنجاح في بلورة وتحقيق أي سياسة اجتماعية. وهو ما يفترض النجاح في التوصل إلى مصالحة تاريخية، أو تسوية داخلية أو تقسيم وظيفي للعمل الاجتماعي والعقيدي بين الدولة والدين، والسلطان والفقيه. أما في المجتمعات الأخرى التي أخفقت في الخروج من هذا النزاع الذي أدخله نشوء الدين التوحيدي الجديد، فقد كانت النتيجة الحرب الأهلية الدائمة وانهيار فرص تكوين اجتماع مدني ثابت ومستقر، وبالتالي الامساك عن المبادرة التاريخية والحضارية.

ويعني هذا أن الدولة لم تكن موجودة في الاسلام بالولادة، ولكنها كانت ثمرة الصراع العنيف، بل العملية القيصرية التي سوف يشهدها المجتمع الاسلامي، كما سوف نرى، للتوصل إلى هذه التسوية والمصالحة التاريخية التي تحدثنا عنها. ولن تبدأ المعركة الحقيقية التي سوف تنتهي بإنشاء الدولة إلا بعد وفاة الرسول نفسه، وانتهاء النبوة، التي كانت تعبر عن حقبة السيطرة المطلقة للدين على الدولة، بل عن حقبة فناء الدولة وغيابها. ولا يغير من هذه الحقيقة وجود عناصر السلطة السياسية في الممارسة النبوية نفسها. إذ لن تأخذ هذه العناصر قيمها النهائية إلا من النظام التركيبي الجديد الذي يعيد توظيفها ويغير من طبيعة عملها. فوثيقة المدينة ترتبط ببلورة فكرة المسلمين أو المؤمنين ك أمة من دون الناس ، أكثر مما تشير إلى دولة، أو تؤكد سمات وخصائص سلطة سياسية. ووظيفتها لم تكن تختلف في هذا المجال عن مقاصد القرآن والسنة عامة. لقد كانت أداة من أدوات الاعداد لمرحلة الدعوة المسلحة، وتحضير الشروط الروحية والسياسية لبدء الجهاد. وهو ما حصل مباشرة بعد استقرار المسلمين في المدينة. لقد كان الجهاد عاملا حاسما في بلورة فكرة وروح النبوة كتضحية خالصة في سبيل الله والدعوة، كما كان عاملا حاسما في دفع المسلمين إلى الأخذ بالمبادرة العسكرية، وبناء الجيش والقوة المادية وتكوين القيادات العسكرية التي سوف تلعب دورا كبيرا في تركيب الدولة

المقبلة، إلا أنه لم يكن ليفضي بنفسه وتلقائيا إلى الدولة. فكل الثورات تبني قوى وتبلور إرداة فاعلة، ولكنها تختلف في أهدافها وغاياتها والقيم التي تحركها عن الدولة. وقد أبرزت حادثة سقيفة بني ساعدة أن المسلمين لم يكونوا قد استبطنوا معنى السلطة السلطانية، أي سلطة الدولة الواحدة، وأن خضوعهم من قبل لم يكن إلا انقيادا دينيا للدعوة وللنبي. ولم ينقذ المسلمين من الضياع في هذه المواجهة الخطرة، إلا الشعور العميق، والباطن، الذي تكون لديهم بأهمية الرسالة التي يحملونها، وضرورة الحفاظ على الجماعة من الانقسام. أي كان الخوف على الأمة هو مصدر الاعتراف بسلطة خليفية واحدة.

إن ولادة الدولة لن تستقل عن نجاحها في مصادرة هذه المؤسسة الكبرى التي طورها الدين، والتي حملت الاسلام إلى النصر، وهي المؤسسة الرئيسية التي كانت تقوم عليها السلطة الدينية، أو الدين كدولة وسياسة تبشيرية، أعني الجهاد، بما تعنيه من روح رسالية، وقوة معنوية، وقيادة عملية، وقوة ضاربة مادية. وكما سوف تستفيد الدولة من هذه القوة الضاربة، وتجعلها أداتها الرئيسية، بل تجعل من تطويرها ورعايتها مركز شرعيتها الحقيقية، سوف تستفيد بالمثل من المنجزات السياسية والاستراتيجية الكبرى للحركة الدينية، وفي مقدمها تركيز فكرة السلطة المركزية الواحدة، والسيادة المطلقة للاسلام والسلطة الاسلامية على الجزيرة كلها، وتوحيد الجزيرة العربية بأجمعها، وتنقيتها من كل شرك. وبهذا المعنى ساهمت بلورة الأداة الرئيسية للسياسة الايمانية والدينية، أي الجهاد في سبيل الله، وبشكل خاص بعد حروب الردة، مساهمة أساسية في بناء الدولة المقبلة. وعلى هذه النواة العسكرية والأمة المرتبطة بها والزاحفة بإزائها، سوف يستند فيما بعد نشوء السياسة المدنية. وبسبب ما قادت إليه من فتوحات وانجازات دنيوية، سوف تتنامى الحاجة للدولة ويزيد الطلب الاسلامي عليها. وإذا كان الرسول قد أسس الأمة الاسلامية كجماعة دينية، فقد دفعت الفتوح إلى تأسيسها كجماعة سياسية أيضا،

أي اضطرتها إلى أن تعيد بناء سلوكها من منظور حاجات الاستراتيجية الكبرى.

ومن الشائع القول عن عمر بن الخطاب أنه مؤسس الدولة الاسلامية. وهذا صحيح فقط من وجهة تقدير مساهمته الكبرى في تطوير وسائل السياسة الدينية وأدواتها، وهي الوسائل التي سوف ترثها الدولة. ولكن جوهر سياسة عمر لم يكن شيئا آخر سوى متابعة أهداف السياسة الدينية للخليفة الأول وبالتالي للرسول، على طريق تنظيم الفتوحات الدينية، وحماية الجماعة الاسلامية الناشئة وتعميق التربية الاسلامية والقرانية. وهو صحيح أيضا بقدر ما كان عمر وراء تنظيم الإدراة المدنية التي يجسدها إنشاء دواوين العطاء والجند، وتنظيم الولايات والإمارات والقيادات العسكرية. وهو صحيح كذلك بقدر ما عمل عمر على تنظيم سياسة الهجرة العربية إلى الأمصار، ودفع العرب وتشجيعهم على الاستقرار وبناء المدن الجديدة فيها. وهو صحيح أخيرا بما أشاعه حكمه من روح العدل والأمان والطمأنينة التي خلقت الحوافز نحو الثقة والنظر بايجابية للقيادة السياسية وللحكومة. والواقع أن عمر كان رجل استراتيجية كبير، وهو الذي اكتشف أهمية استخدام آليات السياسة الدولوية، من إدارة وتنظيم، كأدوات لخدمة مشروع التبشير ونشر الدين. لكن السياسة، والدولة الجنينية بقيت عنده وسيلة لغاية، لا غاية في ذاتها. ولا يغير من ذلك أنه، ومن دون أن يقصد، كان قد أنشأ كل الشروط اللازمة لولادة الدولة كحقيقة مغايرة للدين، ومجاورة له. وهو ما سوف يتأكد أكثر فأكثر مع تراجع الحماس الديني أو توقف الفتوح.

وقد وقع على عثمان بن عفان، آخر الخلفاء الراشدين قبل الفتنة والانقسام، عبء التفكير بمغزى هذا التحول العميق الذي بدأ يطرأ على الجماعة الدينية وسلوكها وحاجاتها، وأن يسعى للاجابة عليه، نظريا وعمليا. وهو الذي سوف يعبر، في حياته ومحنته وموته، عن التوتر الهائل الذي بدأ يعيشه هذا الكائن المدني

الجديد ذو الرأسين المتصارعين. وهو الذي سوف يحمل أيضا، كما لو كان لقبه ذو النورين قد نذره لذلك، هذه الازدواجية الدينية والدولوية ويكون أول ضحاياها. ففي عهده، وبعد الانتصارات العظيمة لجيوش المسلمين، بدأ الوعي الاسلامي يكتشف معنى الدنيا، وطعم الامبرطورية والدولة. وعلى لسانه سوف تلفظ لأول مرة فكرة الدولة المتميزة والمستقلة عن الثورة، وتتبلور قيمة السياسة كوسيلة لرعاية هذه المصالح الدنيوية الجديدة والهائلة التي جلبها الدين والفتح الديني، وضرورة تنظيمها وتقسيمها. ولم يكن اغتياله والفتنة الكبرى التي أثارها تعبيرا عن القوة الفظيعة التي بدأت تمارسها هذه المصالح على مجتمع المسلمين، ولكنه سوف يكون الفعل الرمزي، والقتل الرمزي المؤسس للدولة والسياسة ذاتها. ومنه سوف تولد أول دولة إسلامية فعلية. ويمثل عهده، كما مثل هو في موته حلقة الانتقال - والقطيعة معا - من حقبة الروح الرسالية للخلافة إلى حقبة سيطرة الروح العملية والسياسية للدولة. فهو من جهة امتداد لعهد الكفاح الرسالي والجهاد المنزه عن الغرض، وترسيخ قواعد السياسة الدينية واستمرار للفتوحات العظيمة، وهو من جهة ثانية انبعاث على أسس جديدة للقيم الدنيوية، لمفاهيم التمتع بالحياة، والتوزيع غيرالمتساوي، والاعتبارات والقيم العصبية للأرستقراطية العربية بما هي نصاب سياسي، أي عصبية سلطة. ولهذا كان من الطبيعي أن يحصل التفجر والانقسام في عهده، وأن يتفاقم فيه التوتر داخل السياسة الدينية نفسها بين المواقع المستمدة من المكانة الفردية في العقيدة والسابقة في الاسلام، وبين المواقع المستمدة من السيادة والرئاسة المدنية القديمة. وهكذا أيضا، بقدر ما كان عهده عهد الازدهار والعظمة، كان عهد الدمار والفتنة والانهيار. وبقدر ما كان عهد تبلور روح الورع والتقوى والعدل والشدة على النفس، مما سوف يبرز على يد القراء والخوارج والصحابة المنسحبين من النزاع كأبي ذر، كان أيضا عهد تفجر المطامع والمصالح الدنيوية والنزوعات السلطانية.

كان عثمان واعيا تماما لحقيقة الوضع الجديد عندما توجه في كتابه للعامة قائلا: أما بعد، فإنكم إنما بلغتم بالاقتداء والاتباع فلا تلفتنكم الدنيا عن أمركم فإن أمر هذه صار إلى **الابتداع** بعد اجتماع ثلاث فيكم: **تكامل النعم وبلوغ أولادكم السبايا وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن**. فإن رسول الله ص قال: الكفر في العجمة فإذا استعجم عليهم أمر تكلموا وابتدعوا (٢٤). وهذه العناصر الثلاثة هي التي قلبت ميزان القوى، وأكرهت عثمان، الذي كان أكثر الناس في دينه اتباعا، على ابتداع الآلة التي تستطيع أن تواكب صعود مصالح الدنيا وبروزها، وتنظمها، أعني السياسة، والدولة. وربما كان توحيد نسخ القرآن وقراءته، والقرآن محور بناء الجماعة والدين بعد انتهاء النبوة، أول وأهم الأعمال السياسية لعثمان، والتي سوف يستند إليها بناء الدولة. فقد عمل بهذا التوحيد والجمع على بلورة المشاعر الدينية وتركيزها حول موضوع وهدف واحد، هو تطبيق الشريعة والقرآن، وهو الذي سوف يسمح للدولة، باحتكارها تطبيق القرآن، أن تحظى بموقع الضامن للدين، والعنصر الضروري لضمان وجود واستمرار الجماعة كجماعة سياسية. لقد حول هذا الجمع القرآن إلى مرجعية قانونية مادية، أو ملموسة، وحفظه من التحول إلى روايات متعددة للصحابة، لا يملك أحد أن يحسم في أمر الخلاف فيها، كما أصبح عليه الإنجيل من قبل. والواقع أن تعميم مصحف عثمان وإلغاء كل النسخ الأخرى، بقدر ما خلق قاعدة عقدية وقانونية ثابتة وموحدة للأمة، ساهم في بلورة وتثبيت فكرة السلطة المركزية. وعلى هذه السلطة كان يرد القراء والخوارج في ثورتهم ضد عثمان ثم ضد علي بن أبي طالب نفسه. وربما كان هؤلاء قد شعروا بأنه على قدر تبلور هذه المرجعية الواحدة والمركزية، يزداد خطر مصادرة الدين والقرآن نفسه من قبل الدولة أو السلطة، وانتزاعه من بين أيدي المؤمنين كمجتمع مدني، وكأفراد وكقوى حية، أي كجماعة. ولهذا كان تعميم مصحف عثمان من المآخذ التي أخذها عليه

القراء مثلما أخذوا عليه محاباته للأقارب والأنصار (٢٥).

باختصار، إن ثورة الدين، بقدرما كانت تراكم في أعقابها وعلى هامشها قوى ومصالح وسلطات دنيوية كانت تخلق الحاجة إلى الدولة، وعلى حسابها أيضا. وكما صارت الفتوح التي تحققت بفضل روح التضحية الهائلة التي فجرها الاسلام، قاعدة لتكوين الامبرطورية المدنية، أصبح الجهاد وسيلة لتكوين القوة العسكرية الضرورية لهذا الفتح. وعليهما سوف تقوم الدولة في مرحلة تالية، وتستقل بنفسها وتؤكد وجودها في مواجهة الدين. ولا يعني ذلك أن هذه الدولة سوف تضع نفسها بالضرورة ضد الدين، ولكنه يعني فرض وجودها والاعتراف بها وبصيرورتها الخاصة ومنطقها على الدين نفسه. وإذا كان الدين سوف يتحول إلى روح الدولة، فإن الدولة نفسها سوف تصبح جسد الدين وسلاحه وذراعه. ولن يحدث ذلك إلا بتغيير معاني الدولة والدين معا. وهكذا سوف يصبح الدين مساويا لتطبيق الشريعة، أي قانونا مقدما للدولة، وتصبح الدولة من جديد قوة صماء تقوم بتطبيق أو تنفيذ القانون. وما سوف يبرز من هذه العلاقة هو غياب أي آلية عملية لتنظيم ومراقبة مهمة الدولة كمنفذ قهري للدين. ولذلك فإن غلبة منطق الدولة على الدين أو الدين والجماعة على الدولة متعلقة بميزان القوى العملي المباشر. فليس هناك ما يمنع أن تقوم الدولة، على قدر صلاح السلطة وإيمان رجالها، بخدمة الجماعة الاسلامية ومصالحها، كما كان عليه الحال في بعض الحقب، أو أن تصبح في حالات أخرى خادمة مطيعة للحكام والجماعات التي تسيطر عليها.

IV

ميلاد الدولة: الفتنة الكبرى

لكن بالرغم من تجمع عوامل الدولة عبر مسيرة الجهاد في سبيل الله، فإن الدولة لم تولد تلقائيا من التقاء عناصر القوة المسلحة والشريعة والجماعة وتحولها الطبيعي من أدوات رسالة إلى أدوات سلطة. إن ولادتها لن تتحقق إلا عبر عملية جراحية خطيرة ومعقدة. فقد ارتبط نشوؤها بأخطر أزمة عاشها الاسلام في كل تاريخه، ونمت من خلال الصراع والانقسام داخل الدين الرسالي والوعي الاسلامي نفسه، وفي مخاض دموي عنيف ما تزال مضاعفاته حية في الذاكرة العربية الاسلامية حتى اليوم. ولم يحصل تقليص الاسلام لدولة إلا بعد حرب طاحنة أهلية اعتدنا أن نمر عليها بسرعة ، وهي التي نسميها في تاريخنا **بالفتنة** الكبرى. والفقرة الأولى في هذه الحرب وبدايتها، مقتل عثمان على أيدي جند الأمصار المنطلقين من مصر والعراق. وترجع الروايات التاريخية المتداولة أسباب هذه الأزمة التي أدت إلى إغتيال الخليفة إلى انتشار السخط والتذمر بسبب صعود البيت الأموي في عهده

ومحاباته أبناء بيته وأقربائه في العطايا والهبات. وبعضها يربط هذا التذمر بالنشاط الذي قام به ابن السوداء عبد الله بن سبأ الذي اعتنق الاسلام في أيام عثمان وتنقل كثيرا في الأمصار الاسلامية محاولا إثارة الناس ضده وضد أسلوبه في الحكم والإدارة (٢٦). وكذلك بنشاط أبي ذر الغفاري الذي اتخذ موقفا معاديا للبذخ والغنى الفاحش الذي بدأ يتفشى، وتحول إلى معارض سياسي علني ينكر على عثمان علانية سياسة التولية والعزل.

وقد كتب الكثير عن تساهل عثمان في أمر المسلمين وكرمه من بيت مالهم، حتى ثار الشك في قوة ايمانه بالرغم من أنه من المبشرين بالجنة ومن الذين قدموا الكثير من التضحيات والدعم للاسلام في حقبة الدعوة الأولى الصعبة. وتحدث البعض أيضا عن ضعفه بسبب كبر سنه، أو عن عدم قدرته السياسية. وفي اعتقادي أن عثمان كان أول من أدرك من الخلفاء تغير الأوضاع الاجتماعية والسياسية في مسار اللحظة النبوية والروح الرسالية. وكان أول من أدرك الحاجة للدولة وللسياسة كسند ضروري للدين. فقال عبارته المشهورة: يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. والمقصود أن ما لا يمكن المراهنة على تحقيقه بالعاطفة التي يبعثها القرآن والايمان، ينبغي تحقيقه عن طريق القهر والقوة. وكانت هذه الرؤية كامنة في جوهر الممارسة النبوية نفسها التي اعتمدت في الدعوة التبشير الروحي والقهر المادي المجسد في الجهاد والقتال كما ذكرنا. وهي موجودة ضمنا في القرآن الذي أقر للمؤلفة قلوبهم بسهم من الغنائم، وهو من الأعمال والممارسات السياسية المحضة. ومع تنامي الثروة وتنوع السلطة وتعدد أطرافها في الأمصار والنواحي، أدرك عثمان الحاجة إلى آلية سياسية قوية تدعم النخبة الاسلامية من الصحابة. وأن إحياءه للأرستقراطية العربية الأموية، وإقطاعه القطائع لكبار الصحابة جاء في سياق سعيه لاستيعاب حركة تطور طبيعي وسريع للمصالح المادية والاجتماعية للمجتمع الاسلامي الذي أصبح بين عشية وضحاها

بالفعل مجتمعا مالكا وقائدا بعمومه لإمبرطورية واسعة. وقد أراد عثمان أن يدعم الدولة الناشئة بطبقة اجتماعية مستقرة لم يكن من الممكن إنشاؤها إلا في إطار زعامة معروفة وتقليدية، بدل أن يترك الأمور تفلت من يده. وهذا ما فهمه جنود الأمصار، الذي كانوا يشعرون هم أنفسهم بأنهم أحق من غيرهم، خاصة من أولئك الذين بقوا في المدينة، في نيل الأعطيات والمغانم الناشئة عن انتصاراتهم، وتنسم المراكز القيادية بدل البيت الأموي الذي ارتبط بالعداء للاسلام في فترة الدعوة الأولى.

في الواقع، لم يكن مقتل عثمان إلا فاتحة للأزمة الحقيقية التي سوف تضع وجها لوجه خليفة المسلمين وأحد أكبر رجال الاسلام وأبطاله، علي بن أبي طالب من جهة، ومعاوية بن أبي سفيان، ممثل الارستقراطية القرشية التقليدية، وأحد ولاة الأمصار المفتوحة من الجهة الثانية. ويكاد المرء لا يصدق أن مثل هذه المواجهة كان يمكن أن تحدث في ذلك العهد القريب من النبوة، وأن واليا يمكن أن يتجرأ على خليفة مثل علي ويرفض مبايعته وينكر خلافته ثم يخوض حربا شاملة ضده، وأخيرا وأكثر من ذلك، ينتصر عليه. وقد قيل الكثير في تفسير هذا الحدث الضخم عن دهاء معاوية، وعن غياب الحس السياسي عند علي، وعن شراء معاوية للضمائر بالوعود التي أعطاها والوجوه التي قربها منه. وقد ذكر البعض عوامل الصراع على السلطة بين الرجلين، أو ضعف ايمان معاوية وتسلط الرغبة الجامحة في الحكم عليه كسبب لتفسير موقفه هذا. وقد نظر الناس عموما إلى هذه الحرب باعتبارها حرب تنافس الدين والسياسة. وفي هذه الحالة الأخيرة، يجسد الامام علي الدين في الوقت الذي يجسد فيه معاوية العقل السياسي المحض (٢٧).

لكن كل هذه الأسباب لا تفسر نجاح معاوية في تعبئة الجيوش وحشدها واقناعها في الوقوف ضد الخليفة. ولا يمكن لفكرة الانتقام لعثمان الشهيد

والمغدور أن تكون سببا كافيا لهذا النجاح. فما تزال عبارة قميص عثمان، تفيد لدينا مثلا الذريعة الكاذبة أو كلمة الحق المراد بها باطل. ولا يمكن أن تكون هذه الحجة قد سرت بسهولة على جيوش وقواد المسلمين، وفي مواجهتهم أسرة الرسول وجيش من الصحابة، مرجع الأمة ومركز قيادتها المعنوية والعلمية حتى ذلك الوقت. كما أن التنافس على السلطة لا يفسر لوحده تجرؤ معاوية على رمز الخلافة، ولا يفسر كذلك أن صحابيين كبيرين هما طلحة والزبير قد وقفا في النهاية ضد علي، وفي مرحلة متقدمة من القتال وجد علي نفسه معزولا تقريبا، ليس عن الصحابة وحسب، ولكن عن أنصاره أيضا.

إن اندلاع حرب شارك فيها كل المسلمين تقريبا، واستمرارها لأكثر من خمسة أعوام كادت تقضي بالمعنى الحرفي للكملة على العرب، وهم لا يزالون على صلة قريبة بالنبوة والوحي، وانتهت بانقسامهم وزوال الخلافة الدينية نفسها وقيام الملك الطبيعي لا يمكن أن يعودا ببساطة لدهاء رجل مهما كان مركزه، وقد كان مركزه المعنوي والمادي والسياسي أقل بكثير من خصمه. وكما أنه لا شيء يثبت في التاريخ ضعف تعلق معاوية قبل الحرب ولا بعد النصر، بالاسلام، فكل الروايات تؤكد بالمقابل خبرة علي ومراسه وشجاعته الخارقة وبراعته في الحرب والسياسة والعلم معا. وأخيرا ليس من الممكن، بعد كل ما ذكرناه عن روح التضحية والفداء التي كانت سائدة بين المسلمين، قبول فكرة هذا الانتصار الساحق والسهل للدنيا وللسياسة التي لا مبدأ لها سوى الوصول إلى السلطة، على الخلافة التي هي استمرار للنبوة وروحها الدافعة. ولعل ما استقر عليه الرأي العام الاسلامي، على مختلف اتجاهاته، من أن السبب الحقيقي لهذا التحول الكبير في تاريخ الدعوة، هو ميكيافيلية معاوية ودهاؤه، يعكس في ذاته حقيقة الصراع وعمقه كصراع بين العقل والايمان، والمصالح القاهرة والمعاني والمباديء الزاجرة.(٢٨).

ليس هناك في نظري من تفسير مقنع وممكن لاندلاع هذه الحرب الطويلة المدمرة وللانتصار الأموي على علي، إلا الاختلاط والضياع والشك الحقيقي الذي أصاب جماعة المسلمين كلها في شأن الموقف الذي ينبغي أن يتخذوه في وضع جديد اصطدم فيه منطق المصالح الكبيرة والملموسة التي أصبحت تشكل جزءا أساسيا من وجود كل واحد منهم، وبين منطق الدعوة والرسالة. ويكفي كي ندرك عمق هذا الضياع والحيرة، أن نذكر ما تعرض له الصحابة وأهل السابقة أنفسهم من امتحان نفسي عظيم بعد مقتل عثمان دفع البعض منهم إلى الانعزال عن الحياة العامة والنزاع، كما دفع الآخرين إلى الدخول في منازعة شاملة من أجل السلطة لم تنته إلا بالقضاء على العديد منهم في بركان الفتنة ونارها (٢٩). ولم يكن هؤلاء جميعا من العامة أو الذين لم يضحوا من أجل الاسلام.

فبقدر ما كان منطق المصالح وتوزيع الغنائم والعطايا يؤكد نفسه، ويترسخ مع تزايد الانتصارات، وإرساء نظم جمع الخراج والعطاء معا، كان منطق الرسالة والتبشير والجهاد لوجه الله يتراجع أو يفقد هيمنته المطلقة. وكانت الحاجة إلى السياسة والسياسي الذي ينظم هذه المصالح ويرعاها، أي يفكر من منطق حمايتها وتوسيعها، تبرز أكثر قوة، بقدر ما كانت الدعوة ضد الفساد والترف وعدم المساواة في التوزيع ونشوء الاقطاعات والثروات الهائلة تزداد قوة وعنفا. وعلى هذا انقسم المسلمون، ليس بين معسكرين متحاربين ديني ومدني، ولكن داخل كل معسكر وفي الوعي العميق لكل فرد. ومن هذا التمزق العميق والقلق الشامل والحيرة والتردد البعيدين بين الاستمرار في ثورة لا تنتهي ابتغاء لمرضاة الله، والاستسلام للواقع والتسليم لحاجات الدنيا، سوف تولد، بعد مخاض مرير، الدولة، وسوف تنبعث من رمادها. وما كان لها أن تولد بعد ثورة الرسالة والنبوة بدون هذا التمزق وهذا الاقتتال الذاتي ، وبدون هذه الحرب الأهلية بكل معنى الكلمة، لأنها كانت تعني اختيارات ممزقة تمس المستقبل كله. وإذا كان المسلمون

لم ينجحوا في استدراك الحرب أو في التخفيف من ويلاتها أو في وقفها بسرعة، فلأنهم لم يكونوا يعرفون وهم يخوضونها أين يكمن الموقف الحق بين حماية الدعوة وحماية الدنيا. فقد كانوا في الوقت نفسه حملة رسالة لا يريدون التخلي عنها، وأصحاب مصالح مادية دنيوية كبيرة لا يمكنهم تجاهلها، وفي مقدمها الامبرطورية الجديدة نفسها التي وضعها الله بين أيديهم. وإذا كان من المؤكد أنه وجد في كلا الطرفين أقلية واعية ومدركة لخياراتها وحاسمة للأمر في نظرها، فإن الأغلبية لم تكن تعرف ما هي الوجهة الأصلح لمصالحها. وبقدر ما كانت خطب علي الدينية تثير حماس الجنود، كانت المصالح الدنيوية التي تحتاج إلى السياسة تدفعهم إلى التروي، حتى أصبحت سمة هذه الخطب الرئيسية الشكوى والتقريع. وليس أقل هذه المصالح معرفة مصير الامبرطورية الكبرى ذاتها، وما العمل بها، وما تحتاجه من رؤية استراتيجية جديدة. ويكاد المرء يعتقد اليوم عندما يقرأ هذه الخطب ويعاين تردد المواقف أن القسم الأكبر من جنود المسلمين في المعسكرين كان قد ضاع عن نفسه تماما، وغرق في حالة ثانية وجد نفسه مدفوعا فيها بصورة آلية للقتال، نتيجة لعدم القدرة على الحسم داخل وعيه. ولم يكن أحد يقاتل عن قناعة كافية، بقدر ما كان يتبع شعور الانتماء أو الولاء للمعكسر الذي ينتمي إليه. لقد كانت حربا أهلية، وحربا عقيدية، في وعي كل مسلم في الوقت نفسه، بقدر ما كان كل فرد يتخبط فيها، بين قلب مازال رسالي الهوى يعطف على علي الخليفة، وعقل أصبح واقعي المصالح يميل لمعاوية الدولة.

لقد حولت النبوة شعبا كاملا إلى مقاتلة، ورمته في لجة الصراع العالمي، ووزعته ونشرته في أصقاع الأرض، بين شعوب غريبة، بعيدا عن مواطنه وبيوته وأهليه، وجعلت مصيره القومي كله معلقا بانتصارهم الدائم. وليس هناك من شك أن الشعب المقاتل كان يدرك في أعماقه أن وراء الصراع على السلطة، وتمسك علي ومعاوية معا بموقفيهما، كانت تكمن، رغم الفارق في النوايا، وجهتا

نظر مختلفتين تماما في معالجة شؤون المسلمين كجماعة وقوة مادية متحركة على مسرح التاريخ، ومن ثم وفيما وراء ذلك في فهم العلاقة التي يجب أن يعاد تحديدها بين هداية العالم لوجه الله، ورعاية المصالح الأرضية لإسعاد الذات أو بين الدين والسياسية. أو بالأحرى تحديد مفهوم السياسة الاسلامية ذاتها وأهدافها ووسائلها. ولا يعني هذا بالضرورة وضع الدين والسياسة في موقع التناقض أو الخلاف، بقدر ما يعني الكشف عن التوازن الجديد داخل الدعوة بين المصلحة الدينية والدنيوية، بين حق الله وحق الانسان. وبقدر ما بقي علي، رمزا وقيادة عملية معا، ملتزما مع جيل الصحابة الكبار بالمفهوم الأول للاسلام، كهداية وتضحية من أجل إصلاح العالم ودفعه إلى طريق الحق والعدل، أي بمفهوم الدين كثورة دائمة ومستمرة، كان معاوية يبرز من خلال صراعه ذاته مع علي وبسببه، ممثلا لجيل المسلمين الجديد الذي وضعته الفتوحات في قمة السلطة من جهة، وفرضت عليه أن يرى الأمور أيضا من وجهة نظر الحفاظ على المكتسبات المادية وتنظيم الحياة الاجتماعية لجماعات وشعوب أصبحت تحت سيطرة المسلمين، ولم تكن هي نفسها إسلامية من جهة ثانية (٣٠). وفي مثل هذه المواجهة العنيدة، القاسية، الممزقة، المدمرة فقط كان معاوية يستطيع أن يولد المشاعر الدنيوية القوية ويمزق وحدة المسلمين ويشق وعيهم وينتزع للسياسة السلطانية والدولة في مواجهة الروح الرسالية والثورية أرضا جديدة من أملاك الدين الشامل. وبقدر ما كان علي، بتجسيده للشرعية الاسلامية، وما تنطوي عليه من عناصر القرابة الروحية والنسبية من الرسول، ومن الانتماء لأهل السابقة والقدوة، يشد المسلمين إلى الوراء ، إلى النبوة، كان معاوية في حربه المختارة والمصممة يفرض عليهم الاختيار بين الدين والدنيا، ويجبرهم على التخلي عن روح الثورة كشرط للاحتفاظ بالدولة. كان الصراع قائما إذن داخل وعي كل مسلم بين منطق العدل الالهي والمصلحة الأرضية، بين منطق الثورية الدائمة ومنطق الدولة القائمة، بين

خدمة الاسلام، بما هو رسالة وهدى، وتكوين المسلمين بما هم جماعة ومصالح دنيوية. وهو في الواقع التوتر الضمني الخلاق والمحرك الرئيسي في الاسلام ذاته كدين وسياسة أو كهداية وسلطة (٣١).

لم تكن الفتنة صراعا بين نخب مختلفة التكوين والمصالح، وإلا لكانت صراعا سياسيا على السلطة. لقد كانت تجسيدا لأزمة الضمير الاسلامي ذاته، في بحثه عن رؤية جديدة دينية على أساس المعطيات الكبرى التي خلقتها الامبرطورية. وقد كانت بهذا المعنى فتنة، ولم تكن حربا أهلية تقليدية. والفتنة لا تعني شيئا آخر سوى انهيار القدرة على التمييز، وزوال المعايير الواضحة ومن ثم الاستسلام والتسليم السلبي للحرب كما لو كانت كارثة لا مناص منها. فهي النتيجة الطبيعة لا نعدام القرار، وغياب الرؤية وإمكانية الاختيار. والواقع أن علي لم يرتكب إلا خطأ واحدا هو عدم إدراكه بداية الزوال الفعلي لشروط عهد الخلافة، وإصراره على السياسة الدينية داخل الدولة المتكونة أو التي بدأت تتكون في العقول والمصالح والتوازنات الاجتماعية والاستراتيجية. لقد كانت نقطة ضعفه الأساسية هي بالضبط رمزيته الدينية القوية، أي منصبه المعنوي الكبير نفسه وسابقته في الاسلام وورعه وتقواه الشديدين، أي الصفات التي يراهن عليها لكسب المعركة. لقد بقي علي رجل الملحمة الرسالية الكبرى في الوقت الذي لم يعد فيه الواقع نفسه إلا جماع فتات المصالح اليومية ونثرها.

ولدت الدولة إذن من جديد من إعادة ترتيب القيم الاسلامية على حساب تراجع الأسبقية لاسلام التبشير والهداية المنزهة، وتعمدت بدم شهدائه منذ أيامها الأولى، وسوف تبقى مدينة له وعالة عليه أيضا. وقد ولدت، كما سوف يسميها السلف، دولة عضوضا، أي سلطانا سياسيا قائما على القوة والقسر في تجميع العباد، أكثر من اعتماده على تفجير ينابيع التضحية والايمان في قلوبهم، وغاياته

رعاية المصالح الدنيوية، مهما كانت الأدوات الشرعية والقانونية التي يستخدمها. ولا يغير من ذلك أن هذا الملك لن يستطيع أن يستمر إلا بالمفاوضة الطويلة مع الدين والتفاهم معه. وبالمثل، إذا كانت الفتوح لن تتوقف فإنها سوف تصبح منذ ذلك الوقت حروبا سياسية واستراتيجية، امبرطورية. وبهذا المعنى أيضا، سوف يتساءل المؤرخون إلى أي حد كان من الممكن بدون هذا التحول حفظ اندفاعة الفتح نفسها قوية، في وقت تضاءل فيه عدد المقاتلين من جيل المسلمين الأول وازداد إلى حد كبير عدد المقاتلة الجديدة، وأصبح من الأصعب فالأصعب المراهنة في استمرار القتال على مشاعر الاخلاص والايمان والروح الرسالية والتبشيرية. لقد ولدت الدولة في الفتح، ومن الفتح وما نجم عنه من مصالح. وأصبحت ضرورة له تاريخيا، وانتصرت على الخلافة نفسها بقدر ما أصبحت القوة عنصرا حاسما في الاسلام التاريخي مقابل الايمان الروحي والروح الجهادية. لقد عبر نشوء الدولة عن تغير التوازن الداخلي للدعوة والجماعة الداعية. وفي النهاية لقد ولدت الدولة لأن النبوة، ليست حالة دائمة ولا عادية، ولا يمكن أن تكون إلا لحظة استثنائية في التاريخ؛ لحظة انتجت أمة، ورمتها في لجة الصراع المصيري لتمتحن إرادتها وقدرتها على الاستمرار.

لكن بقدر ما أدت هذه المعركة الفاصلة إلى هزيمة علي ونمط السياسة الدينية التي كان يمثلها، أنهت أيضا حقبة الخلافة الراشدة، حقبة الاسلام كثورة إنسانية شاملة ومستمرة وفي سبيل الانسانية، ثورة عالمية لا نهاية لها ولا حدود. وكانت بالتالي الفعل المؤسس للدولة في الاسلام أو لما سوف نطلق عليه اسم الدولة الاسلامية. ولا ينبغي لفكرة الدولة العضوض أن تخفي حقيقة أن هذه الدولة، بالرغم من أن قيامها كان يعني الاجهاز على الخلافة أو على نموذج معين للسياسة الدينية، هي أيضا دولة إسلامية، أي تستمد قوتها الروحية والفكرية وتوجيهها ودستورها من الاسلام حتى لو أنها لم تكن دولة دينية. إن ما حصل في الواقع

ليس فصل الدولة عن الدين، ولا القضاء على الفكرة الدينية في السياسة، ولكن بالعكس تماما، إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها. وهذا هو الفرق الجوهري مع الخلافة كوراثة للنبوة، حيث كان كل شيء موظف في خدمة نشر العقيدة وإظهارها، وكان كل شيء أداة في يدها: الدول والجيوش والعصبيات القبلية والارستقراطية القرشية والعربية. ولذلك أيضا جاء تكوين هذه الدولة في الوقت نفسه استفزازا وتحديا وقضاء جسديا في الحرب الطاحنة على جيل الصحابة الأول، ليفتح صفحة جديدة في تاريخ الاسلام ومجتمعه، وليدشن عهدا سياسيا جديدا كل الجدة، ما كان بإمكانه أن يفرض نفسه بدون هذه التصفية للروح الثورية وقادتها من النخبة الاسلامية الأولى، وعودة النخبة الارستقراطية العربية إلى الواجهة، أي عودة السلطة إلى نصابها، وتوليد السياسة من جديد للدولة. ولكن هذه المرة لدولة من نمط مختلف تبدو فيه، كما سوف نرى، بمثابة عمامة لجماعة أكثر منها مؤسسة لأمة وبانية لها.

ولعل ما يؤكد ذلك أن الرأي العام الاسلامي في أغلبيته لن يتأخر في التصالح بسرعة مع نفسه ومع الدولة، ولن يفهم من التحول نحو الملك العضوض، رغم كل ما حدث، ورغم المخاض الدامي لولادته، نهاية الاسلام أو هزيمته. وإنما فهم منه نهاية نمط من السياسة الاسلامية، ارتبط بالورع والتقوى والتضحية والايثار المطلق، واعتبر هذا العهد عهدا استثنائيا وخارجا عن المألوف لا يمكن التشبه به ولا إرجاعه. وهكذا تعايش المسلمون مع الدولة وحاولوا أن يدجنوها ما أمكنهم ويجعلوا منها بالدين والقرآن وحشا أليفا بدل أن تكون وحشا كاسرا. ولن تلغي الدولة الاسلام، ولكنها سوف تبني نفسها بالعكس في ظله وتقيم سلطتها على شرعيته. ورغم قيامها على أنقاض الخلافة، فسوف تحتفظ بلقب الخلافة الصورية حتى النهاية. لكن مع نشوء الدولة سوف يتحول أيضا مركز الثقل في الاسلام من العقيدة التي كانت كل شيء إلى الجماعة الاسلامية ذاتها باعتبارها قيمة دينية،

ومن التبشير والهداية إلى رعاية وتنظيم الحياة الدنيوية بما هي مجموعة مصالح وقيم وتوازنات وحاجات وغايات مشخصة. وهكذا سوف تنشأ السياسة بالمعنى الحرفي للكلمة في الاسلام، سواء تحققت عبر الدولة أو عبر المجتمع الديني.

وسوف تشكل هذه الدولة الناشئة على هامش الدين والمتنافسة معه نموذجا أول ومقياسا لكل أنماط الدول الاسلامية ذات الخلافة الصورية أو السلطانية التي سوف تأتي بعدها، سواء فيما يتعلق بتحديد وظائف الدولة ذاتها، أو في تحديد مكانة الدين والعقيدة في السياسة، وغلبة منطق الحسابات المرتبطة بالحفاظ على الجماعة كقوة تاريخية مادية دنيوية، على منطق الدعوة المنزهة والمجردة. لم تقم الدولة الجديدة إذن ضد الاسلام كممارسة وجماعة، ولكن كأهداف ومقاصد رسالية. وكانت عودة به إلى دائرة التاريخي والزمني والممكن. وبتوظيفه في السياسة المدنية، سوف تجدد شرعيتها وتعيد بناء أسسها، تماما كما كانت دولنة الثورة في كل وقت وزمان تعني الحد من مطامحها من جهة، وإعادة توجيه الاستثمارات الروحية والمعنوية والمادية حسب أهداف وخطط جديدة أكثر ارتباطا بالمصالح الفعلية والحوافز الواقعية. وقد شملت هذه الدولنة الدين كله، فجعلته نوعا من الحزبية المرتبطة بالدولة، فنشأ على هذا الأساس حزب السنة، الأغلبية، وتحولت الشيعة العلوية نفسها في مقابله إلى حزب المعارضة الأقلية.

إن التفكر العميق في معنى هذه الفتنة ومغزاها السياسي والديني لم يبدأ إلا حديثا في الاسلام. فقد بقيت الذاكرة الاسلامية تنظر إلى هذا الحدث بحذر شديد لما شكله لديها من ظاهرة سلبية غير مفهومة وصعبة التصديق. بل إن الميل العام لدى المسلم العادي والفقيه معا، اليوم كما في الماضي، هو إلى عدم الدخول في مناقشة حول مسألة من هذا النوع. ولعل رفض التفكير الجدي في هذه الفتنة بالذات هو الذي منع السياسة الاسلامية من التطور وحولها إلى نوع من الوصايا

الفقهية أو الأحكام السلطانية، وحرمها من أن تتقدم على طريق التحليل النظري، والبحث في قوانين الصراع الاجتماعي (٣٢). والحقيقة إن ما حصل للاسلام هنا هو نفس ما حصل من قبل للمسيحية التي بدأت هي أيضا دين هداية وتبشير وانتهت إلى كنيسة ودولة. لكن المعركة التي حسمت في المسيحية الوسيطة لصالح الكنيسة ضد الدولة - قبل أن تتحقق في الحقبة الحديثة المتأخرة فكرة الفصل والتمييز المطلق بين سلطة الدولة السياسية وسلطة الدين الروحية، تكريسا لانتصار الدولة من جديد - قد تركزت كلها في حرب أهلية واحدة، عظيمة ومدمرة، وحسمت في فترة قصيرة جدا لصالح الدولة. ولكن نظرا لغياب السلطة الدينية المتميزة هنا، لم يؤد هذا الانتصار إلى فصل الدين عن الدولة، ولكنه ساهم بالعكس في إلحاق الدين كليا بها وجعله شعارا من شعاراتها وأداة من أدواتها. وهكذا أجبر هو أيضا، بعد معارك داخلية وانقسامات وصراع بين العلماء والقراء وحملة الكتاب، على الارتباط نهائيا بالدولة والاحتماء بها ليحافظ على الحد الأدنى من وجوده. لقد كادت الدولة التي نشأت كانتاج جانبي للدين أن تبتلعه كليا وتخضعه نهائيا لمنطق مصالحها الذاتية، أي تنمية القوة وتعظيمها (٣٣). وأصبحت الدولة (أي سلطان القوة المدنية الخام) في تاريخ الاسلام، هي الشرط اللازم لوجود الدين، بقدر ما حرمه انتصارها من تكوين دولته الخاصة. ولذلك سوف تنعكس السياسة في مرآة العقل دينيا، وتصبح السياسة إمامة، وتصبح الإمامة كما يقول الفقهاء بإجماع، موضوعا فقهيا، كما سوف يصبح نصب الإمام واجبا شرعيا لا يصح الايمان بدونه. وسوف يتطابق لذلك مفهوم الاسلام كعقيدة مع مفهوم المسلمين كجماعة مدنية. لقد أدى انتصار التأويل السياسي في التاريخ الاسلامي إلى توحيد متزايد للدين والدولة، من جهة، وللسياسة والجماعة من جهة ثانية، فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية. وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقية حرة وإيمانا فرديا.

ماذا كان من الممكن أن يحصل للاسلام لو لم ينتصر معاوية، ولو لم تتكون الدولة الاسلامية على أنقاض دولة الايمان والمؤمنين؟ وهل كان من الأفضل للاسلام أن تنتصر الدولة فيه أم تنتصر الجماعة، أعني جماعة المؤمنين؟ لا نستطيع اليوم نحن أنفسنا أن نحسم في مثل هذا السؤال. ذلك أنه لم يكن من المؤكد أن الاسلام لو لم يتحول إلى دولة، لكان استطاع أن يحتفظ بنفسه، ويستمر في الصراع الديني والعقيدي العالمي. لقد كانت الدولة وسيلته الوحيدة للتحول من دعوة سامية فوق-تاريخية، أي من خارج العالم والتاريخ، إلى حقيقة تاريخية، بشرية وتجسيدها في جماعة وأمة وحضارة. وقد أثبتت الأحداث أن عثمان، في فتحه باب التمكين للسلطان، أي للسياسة، في مقابل، وليس بالضرورة ضد، الديانة بما هي دعوة لله وقتال منزه عن الغرض في سبيله، كان على حق. ذلك أن مجتمع المسلمين سوف يسير في شقيه السني والشيعي نحو هذا السلطان. أما خلافة علي فلن تكون إلا فترة عابرة، أي مخالفة للتيار. ولا يغير في هذه الحقيقة أن المسلمين من السنة قد اعترفوا على طريق عثمان بهذا السلطان وحاولوا أن يضفوا عليه شرعية دينية، في حين رفضته الشيعة، فارضة على نفسها بالضرورة بناء الإمامة الدينية المستقلة عن الملك، أي إعادة مسار تكوين السلطان الديني والمرتبية داخل هذا السلطان، بما يشبه، ولو من بعيد، بنيان الكنيسة المسيحية.

كان انتصار الدولة متضمنا إذن، أيضا، في الاسلام، لا من حيث الاقرار بها ولكن بالعكس من حيث عدم التعرض لها وتجاهلها. وكان رفضه المبدئي، في مواجهة العقائد السابقة ومن أجل التميز عنها، وخاصة المسيحية، للكهانة والسلطة الدينية، من جهة، وتكوينه للجماعة والامبرطورية العالمية من الجهة الثانية، يدفعه حتما نحو بلورة سلطة جديدة مدنية ترعى مصالح الدين والدنيا معا. وبهذا المعنى ايضا كان الاسلام دافعا وحافزا لبناء الدولة، وليس بمعنى أنه أقر مفهوما أو نظاما محددا لبناء الدولة ودساتيرها. فما دام من غير الممكن التفكير بدولة دينية، وما

دامت أسس الدولة الدينية قد ألغيت بداية بإلغاء العلم الديني المحتكر والاتصال الرباني، أي ميراث النبوة، فقد كان من الطبيعي، بل الحتمي أن تسير الأمور في اتجاه الدولة المدنية التي تستلهم الدين أو تتفاهم معه وتسايره، وليس في اتجاه تكوين الدولة–الكنيسة. وهذا ما سوف يحصل بالفعل بعد أزمة التحول والقطيعة الكبرى الأولى وحيرة المسلمين في طبيعة هذه السلطة التي ينبغي عليهم توليدها لتكون في الوقت نفسه راعية لمصالح الدين عقيدة وجماعة، وأن لا تحظى مع ذلك بأي صفة قداسة أو سلطة دينية، أي أن تبقى مدنية تماما (٣٤). ولكن لهذه الأسباب سوف تولد الدولة مع عاهة لا شفاء منها. سوف تولد وفي مواجهتها رجال أحرار مستقلي الإرادة والضمير، قادرين على الرجوع بأنفسهم في كل لحظة لكتاب الله، وعلى رفض البيعة للأمير والاعتراف به، وليس كتتويج مقدس وامتداد روحي أو رأس مفكر لمجموعة من العبيد. وبالعكس تماما سوف تبقى جسدا دون روح، ، وذراعا حديديا دون رأس، بعد أن كانت في صورتها الأولى روحا لجسد هو الأمة، ورأسا لذراع هو الشعب. وهذه هي صورتها الأساسية اليوم (٣٥).

فهي حتى عندما تدعي الصفة الدينية، لا تعدو أن تكون وعاء قابلا لاستيعاب القيم التي تأتيها من الخارج. لقد ولدت الدولة على آثار ما أنتجه الدين، بما هو ايمان وفضيلة، من قيم جماعية وتضامن وتواصل وساحة استراتيجية، ولم تكن تكريسا لنمو الايمان والتقوى والورع، ولكن لتعاظم المكاسب والمصالح والأملاك والأراضي التي جلبها الفتح وكاثرها النصر. وبقدر تزايد ضغط مصالح المسلمين الدنيوية فرضت نفسها وبررت وجودها بتراجع الايمان وتضاؤله. وهي لم تستطع أن تفرض نفسها إلا على أنقاض دولة الخلافة والرشاد، فبأي معنى هي إذن إسلامية؟

بالتأكيد، ليست إسلامية من حيث هي جهاز وبنية سياسية متميزة جاء بها الاسلام. فقد كانت الأمم قد أنشأت دولا كثيرة قبل ذلك لا تختلف عنها في التنظيم والإدارة وتدريب الجيوش ونصب الولاة. وهي ليست إسلامية بمعنى أن السلطة فيها معصومة وملهمة من قبل الله، فلم يجرؤ أحد من ملوكها أو رؤسائها أن يدعي العصمة والالهام الرباني. وهي ليست إسلامية من حيث أنها تقوم بتطبيق أحكام العدل الإلهي، ذلك أن أحدا لا يستطيع أن يدعي القدرة على تحقيق ذلك دون أن يكون على اتصال بالوحي. وهي ليست إسلامية بمعنى أنها تتطابق في بنيتها وأهدافها وطرق ممارستها للحكم مع نموذج أوصى به أو أقره الدين. فهي بعكس دولة الايمان، ذات بنية قيصرية، وأهدافها لا تختلف عن أهداف أية دولة أخرى من طرازها في رعاية مصالحها أو مصالح الجماعة التابعة لها، الخارجية والعمومية. وطريقة ممارسة الحكم وتعيين السلطة فيها، سواء كانت ولاية عهد أو بيعة طوعية، ليست جديدة أيضا في شيء، وليست عملا ايمانيا، والدليل أن بعض المؤمنين كانوا يرفضون تقديم البيعة للحكام، بل حتى للخلفاء الراشدين، ولم يكن يعتبر ذلك كفرا، ولكن حقا من حقوقهم الشرعية وإلا كانت البيعة لا معنى لها ولا تعكس اختيارا أو ممارسة لإرادة الاختيار العقلية والفردية. لقد كانت إسلامية فقط بمعنى أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية. ولم تكن تطبق الشريعة في حدود ما تمليه عليها مصلحتها وأهداف السياسة العمومية المصلحية التي تستلهمها لأنها دولة الدين، ولكن لأن أي دولة لا تستطيع أن تطبق إلا شريعة المجتمع الذي تعيش فيه وتستند في وجودها إليه. بهذا المعنى أيضا، ولأجله، لم تكن دولة الاسلام أو الدين وإنما كانت دولة تشتغل على الاسلام، أي تعيش عليه، سواء أكان ذلك في تكوين الرابطة الجمعية أو الأمة التي لاحياة للدولة بدونها، أو في تكوين الشرعية الرمزية للسلطة. كانت تعيش على الاسلام أو الدين وتنمو عليه أكثر مما كانت في خدمته. فهي إذن إسلامية من حيث هوية الجماعة والانتماء التاريخي

والشارات العامة وليس من حيث المبدأ والغاية.

لقد خلق الاسلام بانشائه لجماعة وأمة، أي بما هو دين، التربة التي سوف تنمو عليها وتزدهر ظواهر سياسية بشرية مرتبطة في كل مكان بنمو الجماعات والأمم، ومنها الدولة والسلطان والسياسة، ومنها أيضا الآداب والفنون والعلوم، أي كل ما يشكل تجليات لتقدم المجتمع ونمو الحضارة. ولكن لا هذه ولا تلك شرط للايمان. فالدين دعوة للجهاد في سبيل الله، والجهاد يعني البذل دون مقابل والتضحية بالأموال والأنفس. وليس له علاقة بالسياسة إلا بقدر ما هي رعاية للمصالح البشرية من منظور صرف النظر عن المصلحة الذاتية ودون مقابل. فإذا دخلت عليه المصلحة، أصبح سياسة، وخسر المعركة. إن جوهر الدين هو الارتفاع بالانسان فوق المصلحة الذاتية وتكوين أفق مثالي له وضميري يقيه من السقوط في الأنانية والشر. وليس من الممكن من وجهة نظر التضحية والمثالية هذه إدارة شؤون الدنيا والمصالح الدنيوية، وليس هذا منطقها. وإلا فسوف يضطر إلى مجاراتها والتحول إلى سياسة دنيوية، وهو قائم على نقضها ودفع الناس إلى تجاوزها كأفق وحيد لوجودهم وكينونتهم. لم تكن الدولة ضرورية ولا ضرورة للايمان إذن، ولا جزءا منه، ولكنها كانت نتاجا تاريخيا لمجتمعات المسلمين، وبقدر ازدياد تحولهم إلى مجتمعات طبيعية، تاريخية، وتباعد الزمن الخارق، زمن النبوة والوحي والملحمة التبشيرية. ولن تكون اسلامية، أي لن يضفى عليها اسم الاسلام إلا بقدر ما سوف يعاد تفسير الدين نفسه من منطلق السياسة المدنية، وحاجتها إلى مرتكز للشرعية ومصدر للمفاهيم القانونية. ولذلك سوف يتماهى الدين المتحالف مع الدولة مع الفقه، ويجعل من الفقهاء، من بين جميع علماء الدين، النخبة المحظوة.

V

الدولة القهرية

لم يكن هدف الاسلام إذن بناء الدولة، ولكنه كان حاملا بما هو هداية وبشارة، مثل كل العقائد الكبرى، لا محالة، لمقومات اجتماع مدني. وهو اجتماع مدني يتجاوز العصبية الميكانيكية الطبيعية الموروثة، العائلية أو القبلية أو الطائفية ليؤسس لعلاقة قرابة عليا أي لتضامن عام وشامل واع وعقلاني. أما الدولة بالمعنى الحرفي للكلمة فهي التعبير الظرفي والمرحلي عن تطور هذا الاجتماع ونمو مشاكله وتناقضاته وحاجاته المختلفة للضبط الداخلي والتنظيم. وهي تمثل الأسلوب الذي حاول فيه أن يحل بعض المشاكل التي تعترضه. ولذلك فإن هذا الاجتماع المدني الاسلامي، أي الذي يتغذى من الايمان والاعتقادات والمباديء التي أنتجها الاسلام، لا يرتبط بدولة واحدة أو بنمط واحد للدولة ولكنه مبدع لدول عديدة، كما كان عليه الحال في تاريخ الاسلام. ولا تشتق الدولة نفسها من نظرية جاهزة دينية أو مدنية بقدر ما هي نتاج لحركة تاريخية، بما في ذلك حركة انتشار الدين وتحققه الزمني. إن الدولة هي الطريقة التي تتمفصل بها عناصر السلطة العقيدية والتنظيمية والعملية، الزمنية والروحية، وتضم الرمزية العامة والسلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهي كجهاز تمثل التجسيد التاريخي والخاص لهذا التمفصل في كل حقبة.

ومن المستحيل أن لا تنطوي حضارة كبرى مثل الاسلام إلا على شكل واحد للدولة رغم تغير الظروف السياسية والتاريخية وتطور الوعي والعقائد والمجتمعات والقوى الفاعلة، وتبدل حاجات الدولة والمجتمع وتغير التوازنات المحلية الداخلية والإقليمية والعالمية، وتقدم المدنية الاسلامية ونضجها، وتطور الوظائف السياسية وغير السياسية للدولة، والدخول في الأزمات المتعددة التي نقل لنا التاريخ الكثير

من أحداثها. لقد عرف الاسلام في الدولة، الخلافة والملك والسلطنة والإمارة والإقطاعة.

ومن حيث القيم التي كانت تحكم هذه الدولة، التي عرفتها المجتمعات الاسلامية، لم تكن الأمور ذات لون واحد أيضا، فقد كانت تتوسل العدل أحيانا، وتسعى لأن تكون أمينة في ممارستها لأخلاق الدين ومتطلباته، وكانت دولة طغيان لا مثيل له أحيانا أخرى، ودولة قوة مادية محضة واستيلاء، أو دولة ضعف أقرب ما تكون إلى مظهر الدولة التي تغطي تعدد الدول والسلطات الصالحة والطالحة. وكانت دولة غزو في مرحلة من مراحلها، ودولة ريع وخراج حربي في مرحلة ثانية، ودولة استقرار زراعي وتجاري في مرحلة ثالثة (٣٦).

لكن هذا الاجتماع المدني ليس العقيدة الدينية، ولا ينبغي أن يخلط بها، بالرغم من أنه من نتائجها التاريخية والاجتماعية. ومن باب أولى الدولة الكيان أو المؤسسة. فهي دولة المجتمع الاسلامي التاريخي المعبرة عن مشاكله وأزماته، وليست دولة الله، بمعنى الدولة التي تجسد إرادة الله، أو حتى التي تضع نفسها في خدمة الله. إنها دولة المسلمين، بما هم كائنات بشرية قابلة للخطأ والصواب، وبما هم جماعة مدنية، أي ذات مصالح مادية متضاربة، وبما هم مجتمع خاضع لكل أنواع النقص، ومن ثم بحاجة دائمة إلى التنظيم وإعادة التنظيم. ولا يغير من طبيعة هذه الدولة أن تكون الجماعة اسلامية. وهي ليست دولة دينية أيضا، بمعنى أن الاسلام لم يخلف نظرية في الحكم السياسي المدني، كما لم يخلف نظرية في الفيزياء. وما كان من الممكن أن يفعل ذلك، إذ لو فعل لكان معناه إلغاء فكرة التطور في وسائل الحكم والإدارة وجعل المجتمع الانساني شيئا جاهزا وثابتا ونظاما ميتا لا يتحول، بل كان معناه إلغاء التاريخ نفسه. إن الاسلام في مسألة الحكم كما في الكثير من المسائل الأخرى لم يقدم إلا مباديء تربوية ملهمة للسلوك

البشري وترك للناس أن يقرروا في بناء نظمهم التاريخية العقلية الفلسفية والفقهية، أي طرق استنباط الأحكام القانونية والسياسية والاقتصادية والحربية. وهذا مبرر وجود العقل والاجتهاد، والتعبير عن الثقة الحقيقية التي أولاها الله لهذا العقل الذي نظر إليه كامتداد للوحي ومكمل له. وعلى كل حال ليست الدولة المؤسسة إلا التجسيد لمبدأ إجتماع سياسي ولبنية السلطة التي تحدد وحدها قيمة هذة المؤسسة ومهامها. ولا أعتقد أن أحدا يناقش العودة إلى دولة الاسلام بمعنى المؤسسة السلطانية التي عرفتها المجتمعات الاسلامية والتي اتسمت بالنقص الخطير على أكثر من صعيد.

ولعل مما زاد في تعقيد المشكلة في الوعي الاسلامي العلاقة الخاصة التي تطورت عبر التاريخ بين العقيدة والحياة، بحيث جعلت من الدين إطارا أوسع بكثير من الهداية، بل جعلته تحت إشراف الدولة رمز السياسة أيضا كما ذكرنا. إن كلمة دين لاتعني هنا مجرد سلطان الوحي وقدسية الكلام الالهي، ولكنها تعني، وبقدر ما أصبح الدين مركز بلورة الاجتماع المدني كله، في السياسة والاقتصاد والثقافة، بناءا واسعا، أساسه النص القرآني الثابت ولكنه يضم كل الاجتهاد الانساني الفكري والمادي، كالفقه والعلم والجهاد. فالدين في الجزء الأكبر منه بناء عقلي إنساني. وبهذا المعنى أصبحنا نتحدث عن الاسلام باعتباره دينا ودنيا، أي وحيا وعقلا، روحيا ومدنيا، تربية وحضارة. وهذا الشمول هو الذي أوحى لحسن البنا بعد المودودي برفع شعار: الاسلام دين ودولة. فالاسلام يعني هنا، أي كدولة، الجماعة الاسلامية نفسها، التي لايمكن أن تمارس اسلامها إلا إذا حققت الدولة أي صانت استقلالها. وهي فكرة لزوم الإمامة التقليدية المعروفة. لكن ذلك لا يعني أن الدولة الواجبة للجماعة الاسلامية، هي دولة دينية، أو بالأحرى لا يشتق من لزوم نصب السلطة أن تكون هذه مبنية على الدين، أو حتى واجبة دينيا. إن الأمر يتعلق بالشرعية السياسية، وهي تتعلق بالإطار القانوني والخارجي

الشكلي للسلطة لا ببنية السلطة نفسها.

ولو تأملنا مليا في الموضوع لأدركنا أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة دينية من دون الاعتراف بمفهوم العصمة أو المعرفة النابعة من الوحي. وإلا فإن كل قرار هو قرار بشري وبالتالي نابع من الاجتهاد العقلي، حتى لو قام به رجل دين. هذا هو أصل الكلام الديني في الاسلام، وهو الذي يفسر الجهود الاستثنائية التي بذلها المسلمون عبر التاريخ للحفاظ على القرآن وحفظه من التبديل. فهو التجسيد الوحيد للوحي والمعرفة الالهية، وما عداه كله بشري ومدني (٣٧). وبهذا المعنى من الصحيح أنه لا يمكن أن يكون في الاسلام سلطة دينية، أو أنه، حتى في حال وجود دولة تسمي نفسها دينية، فليست في واقع الأمر إلا دولة مدنية. لأن القرار المأخوذ فيها لا يمكن أن يكون إلا ثمرة الاجتهاد، وليس هناك من يستطيع أن يقول استنادا إلى العقيدة الدينية، أن قيادته لشؤون المسلمين نابعة من وحي ومعرفة إلهية. وهذا مايدفع الاسلاميين المحدثين إلى القول إن السلطة الدينية لا يمكن أن تتحول إلى سلطة بابوية مستبدة كما حصل مع الكنيسة المسيحية (٣٨). والحال أن انعدام وجود السند الشرعي للسلطة المعصومة لايمنع أن يدعي أحد الالهام، أو أن يسبغ الناس على سلوك أحد وعمله صفة الالهام والمطابقة مع النص. وفي هذه الحالة فإن كل مسالب الدولة الدينية المعصومة يمكن أن تترسخ من جديد. ثم إنه لو ميزنا في السياسة بين جانبين: جانب التوجيه وتحديد الغايات والأهداف والقيم المسيرة، وهو ما نسميه الإمامة، وبين جانب القرار، أو آليات اتخاذ القرار، وهو ما نسميه الزعامة، فسوف نجد أنه إذا كان من الصحيح أن الدولة في المجتمعات الاسلامية قد اعتبرت الزعامة مسألة عرفية مطلقة، فإنها جعلت من الإمامة الدينية المصدرالرئيس للقيم التي توجه الدولة. وفي الواقع ما كان بإمكانها أن تفعل غير ذلك، إذ لو أن الدولة طبقت قيما ومباديء، وحددت غايات مخالفة للاسلام، لما كان هناك مدنية إسلامية وإنما عصاب إجتماعي وسياسي شبيه بما نعيشه اليوم،

مصدره فصام السلطة والسياسة نفسها .

لقد اهتم الاسلام، مثل كل الأديان، ببناء الجماعة، وأداته الإرشاد والهداية (٣٩)، أكثر مما اهتم ببناء الدولة التي جاءت كما رأينا فيما بعد، وكتتويج لقيام جماعة موحدة . وبناء الجماعة يعني بناء السلطة التي تشكل إطار التوحيد المادي والمعنوي . وكانت هذه السلطة هنا السلطة الدينية المتمحورة حول النبي ثم حول القرآن وليس السلطة السياسية المتجسدة في الدولة أو الزعامة المدنية . وقام هذا البناء هنا على أساس تجديد عناصر السلطة العقيدية والتشريعية والتنظيمية والقضائية والرمزية، وإعادة توزيعها وتوزيع الفضاء السياسي الاجتماعي . فمن الناحية العقيدية استطاع الاسلام، فيما حث عليه من التنزيه للخالق، أن يقوم بتحرير طاقة وقوة الايمان والتقوى الكامنة، وأن يعيد الصلة المباشرة بين المؤمن ومنبع القداسة والالهام . وساعد إلغاء السلطة الدينية الواسطة، المعيقة للتواصل بين الانسان والله، على تسهيل استملاك فكرة الله وتمثلها المباشر من قبل كل فرد . وربما لم تشغل العقل الاسلامي في جداله وكلامياته مسألة بقدر ما شغلته مسألة الوحدانية، حتى أصبح بامتياز دين التوحيد والتنزيه ومحاربة الشرك والتشبيه والتجسيم . ويتضمن مفهوم التنزيه والتوحيد، أيضا، تربية العقل على التجريد الذي يشكل قاعدة كل تفكير نظري ومفهومي . إن تخليص مفهوم الألوهية من التجسيم والتقمص، هو حركة قوية في اتجاه دفعه إلى أقصى مدى ممكن، والتسامي به إلى ما وراء ما يمكن أن يتصوره كل عقل تاريخي وبشري، أي إلى ماوراء أي من تحققاته التاريخية، حتى يتحول إلى فكرة ومعنى . وهي المحرك الأكبر للعقل والروح معا . وربما لم يعرف تاريخ الأديان صورة معبرة عن معنى الألوهة بقوة الصورة المجردة عن أي تشبيه كما عرفها الاسلام . وقد أعطت هذه الصورة أو الفكرة، كمبدأ محرك، ببساطتها المطلقة وتجريدها الكامل، أكبر مرتكز للسلطة أو السلطان الالهي على الوجود، وأنجبت نوعا من الايمان الذي يستمد

قوته من الخشوع والتأييد، وبالتالي من التواضع والمبادرة والجرأة والحرية في الوقت نفسه. وأدى إلغاء الاسلام لفكرة السلطة الدينية إلى تطوير قاعدة المساواة الأخلاقية والشرعية بين جميع المؤمنين. ومن هذه المساواة انبثقت قيم الحرية والمسؤولية الفردية، في الأعمال الدينية والدنيوية، أمام الله وأمام الجماعة. وهو الشرط الأول لقيام القانون.

ومن الناحية التشريعية، ضمن القرآن بما هو نص إلهي، ومصدر حقيقة مطلقة لاجدالية، قاعدة ثابتة وموحدة لإطلاق النشاط التشريعي والفقهي الضروري لبناء العلاقات الاجتماعية على أسس مستقرة وشرعية معترف بها. وقد لعب القرآن دورا حاسما كمصدر موحد ومرجع دائم وحافز لتطوير مفهوم الحق وبناء منظومة حقوقية وفقهية كاملة على أسس واحدة وبروح وأسلوب واحدين(٤٠).

ومن الناحية القانونية شكلت ممارسات الرسول نفسه نموذجا حيا بنت عليه الجماعة بسرعة فكرة السلطة القضائية التي تقوم بتفسير شرع الله. وقد أعطت فكرة الشريعة هذه احتراما قويا للقانون وللقاضي نفسه، وهو الاحترام الذي لاتقوم بدونه سلطة قانونية. ونشأ عن ذلك مفهوم العدل والانصاف، كمصدر للعقلانية القائمة على البحث الدائم عن إطار تسوية ممكنة على مستوى الجماعة، واحترام توازن المصالح والسلطات وتناغمها. والعدل غير العدالة التي تعني التوزيع العادل. إنه المقابل للفوضى وانعدام النظام. فهو النظام العميق للكون وسنته وقوامه، والتعبير عن اتساق الكون وخضوعه لإرادة واحدة مسيرة وثابتة. وهو النظام الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع.

ومن الناحية الخارجية قدمت فكرة الجهاد التي تمحور حولها في البداية، وفي مرحلة التأسيس، كل نشاط الجماعة الاسلامية دون استثناء، القاعدة القوية لنزوع سيادي لم تخبو جذوته حتى اليوم، كما قدم الأرضية الثابتة لتكوين منبع القوة

المادية الضرورية لتكوين حقل السيادة الذي يشكل شرط قيام كل سلطة سياسية. وهكذا كانت كل عناصر تكوين السلطة الواحدة السيادية، أي الاجتماع السياسي، واستمرارها قد تكونت حين تسلم أول خليفة الحكم. ولم يكن عليه إلا أن يضع هذه العناصر في الحركة عندما تفجرت أول حرب داخلية، وهي التي نسميها حروب الردة، حتى يحقق الانتصار ويعيد تثبيت أسس الاجتماع المدني الجديد ويقيم رمزه الأكبر، ومركز مبادرته واتساق مؤسساته وشارته: الخلافة. هكذا أصبح الايمان بالله الواحد والخضوع له وحده مصدر نظام أو قاعدة لنظام إنساني قائم على التآخي والتلاحم والتعاون والتضامن وتأسيسا لأمة، أي لجماعة تتكون في إطار دين. وقد عكست خلافة النبوة القيم الاسلامية التي تستمد منها وجودها وتجعل من سياستها تطبيقا حرفيا لغايات الدين في المجتمع والعالم: نشر العقيدة في الداخل والخارج، أي الجهاد في سبيل الله ضد النفس وضد الشرك معا، ومن أجل فتح لايتوقف لحدود العالم، وتوحيد العقيدة والثورة. ولم تكن هذه الخلافة كمرحلة انتقالية نحو الدولة والدول التي أعقبتها ثمرة التطبيق العملي والتاريخي لمفهوم محدد في القرآن أو في الحديث لما ينبغي أن تكون عليه بنية النظام الدنيوي السياسي للجماعة، ولكنها كانت جميعا نتيجة تفاعل القيم الاسلامية العامة المبثوثة في المجتمع وحاجات خلق نصاب السلطة وتأمين استقرارها، أي ثمرة التقاء مطلبين أو نوعين من المطالب المتباينة وأحيانا المتناقضة الدينية والدنيوية، ونتيجة صراع المثال مع الواقع في بناء السلطة، كما هو الحال في كل مجتمع وفي كل مدنية وفي كل عصر. وهذا هو الذي يفسر اختلافها وتعدد أشكالها.

والواقع، إن المسلمين الأوائل لم يستطيعوا أن يستوعبوا فكرة الدولة إلى جانب الدين وتبرير وجودها، إلا على أساس أنها آلة وأداة في يد الشرع، وضرورة خارجية لنشر الدين والعدل وتطبيق الشريعة. لم تكن جزءا من الايمان، لكن

الايمان كان يعمل من منطلق توظيفها كأداة خارجية لتحقيق أهدافه. وهذا هو أصل التجويف الأخلاقي للدولة، أي اصل النظر إليها كقهر محض، ومن ثم امتناع التفكير النظري الحقيقي فيها، ومصدر تعثر الفلسفة السياسة، وعدم تطور الممارسة نفسها أيضا (٤١). فبقدر ما بقي الفكر الجماعي ينظر إلى الدولة على أنها إضافة خارجية للشرع، ويسعى إلى إرجاعها، كما كانت في عهد الخلافة الأول، إلى هذا النمط من الاشتغال، كان الملك قد قلب نهائيا الوضع ليجعل الدين أداة في يد الدولة وتابعا لها. ولذلك ما كان يمكن لشروط الفقهاء في نصب الإمام إلا أن تظل آمالا جميلة ساذجة وأحلام يقظة لا علاقة لها بما يجري على أرض الواقع في تداول السلطة بالقوة والضغط والاستيلاء. وهكذا كان العلماء يتحدثون أيضا عن الإمام ونظرية الامامة في كتبهم ويسمون الحكام بأسماء أخرى. وبقدر ما سوف تصبح كلمة سلطان سائدة للتعبير عن الحكم والحاكم، سوف يصبح غياب السياسة ذاتها حالة دائمة وبنيوية. إن الدولة الآلة للدين، أي العبدة التي لا روح فيها، سوف تنجب بقدر تمكنها من المجتمع والتاريخ السيادة الآلية والرسمية كتعويض عن التبعية الروحية، وتصبح الأداة المثلى لتعميم العبودية وفرض الاستعباد على الشعب كله.

إن بذور الرؤية الميكانيكية للعلاقة بين الدولة والمجتمع، وكذلك امتناع التفكير العملي بمسائل السياسة، ونظرية السلطة عند العرب المسلمين، موجودة جميعا في قول عثمان بن عفان: يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. فبالرغم مما يعطيه هذا القول للسلطة، والدولة التي هي من طبيعة مختلفة عن الدين والقرآن، من وظيفة اجتماعية متميزة، بدليل أنها تكمل الوازع الديني، وترفد وازع الايمان بوازع آخر لا علاقة له بالايمان هذه المرة، فهي تحولها صراحة إلى مبدإ قهر خارجي بالنسبة للدين والقيم الإلهية، لن يكف الفقهاء عن ترداده بعد ذلك والتنظير له ولشروط ضبطه والسيطرة عليه ما أمكن. وسوف يظل مفهوم السلطان – أو الدولة – أمينا

لهذا التصور، أي مالئا لدوره ووظيفته كوازع خارجي قهري يدعم الايمان، بما هو ولاء داخلي طوعي، ويساعده في تحقيق الشريعة والقانون، سواء كان ذلك على سبيل التطبيق، أو على سبيل تأمين شروط تحقق الشرع والعلم والدين. لكنه لن يلبث حتى يحتل تماما محل الايمان، ويصبح بديلا عنه في الدين والسياسة معا. وهذا يعني زوال الهداية والتربية لصالح القسر في تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة على حد سواء. وكان هذا يحمل في ذاته الردة على الثورة الروحية ويعني تصفية أسسها تصفية كاملة، كما كان يعني تحول الدولة إلى وصية على أجساد الناس وأرواحهم معا، وكافلة لهم في الأرض وعند الله.

وبالمقابل، وخلال تاريخ الاسلام الطويل، كانت حركات الاصلاح السياسي للدولة تعبر عن نفسها في كل وقت في السعي لإعادة الاعتبار للعقيدة والايمان ضد الوازع القهري، وكان منشؤه في كل الأحوال التمرد على الدولة باسم الدين، والدعوة داخل الجماعة ضد القهر والظلم. لكن في كل مرة كانت الدولة تنجح في فرض منطقها من جديد. ويمكن القول إن السياسة كانت تعني في التاريخ الاسلامي التوفيق الدائم نظريا وعمليا بين الوازع الداخلي الذي هو الايمان والوازع الخارجي الذي تمثله الدولة. وحقيقتها الكبرى أو مثلها الأعلى تحالف السيف والقلم . فإذا تخلت القوة عن الايمان، وهي نزعتها الطبيعية، تحولت إلى سيف غزو محض، أي سلب ونهب، وفقدت بالتالي طابعها السياسي المدني، صارت غزوا جاهليا أو قيصريا. وإذا تخلى الايمان عن السيف، تحول إلى خطاب زهد وورع وانسحاب من العالم وانقطاع للعبادة، وهو نزوع الايمان والاخلاص الطبيعي. إن السياسة في الممارسة العملية لم تكن ممكنة إذن إلا إذا توفر حد أدنى، مهما كانت الظروف والقطيعة الواقعية في بعض الأحيان، من التوافق بين السلطان والايمان. وهو ما وفرته فكرة الشريعة وتطبيقها كما سوف نرى. فمن دون ذلك يختفي نصاب السياسة في المجتمع الاسلامي. فإذا غلب وازع الايمان كانت أقرب

إلى العدل والالتزام بالأوامر والقيم الدينية، وإذا غلب وازع القهر كانت الدولة طاغوتا، أي أقرب إلى آلة القمع المباشر والطغيان. ولكن هذا التوافق محكوم هو نفسه بتنافس دائم وعميق بين هذين الوازعين، وسعي كل منهما من وجهة نظر مصالحه ومطالبه الذاتية، إلى السيطرة على الآخر وتوجيهه وجهته وإخضاعه لحاجاته، دون أن يغامر بالقطيعة الكاملة حتى لو اضطر إلى الاحتفاظ بالمظهر. ومن هنا فإن الأمر يتعلق بالفعل بتحالف يجعل السياسة الاسلامية، أو التي ظهرت في إطار المدنية الاسلامية، هي في الواقع السلطان القاهر زائد الشرع الدافع، القوة المادية العسكرية للدولة زائد القوة المعنوية الدينية. وقد تجسد هذا التحالف عمليا في تكوين المؤسستين الدينية والدولوية، ونشوء النخبة القائدة نفسها المكونة من جناحين ديني يمثله الفقهاء وعلماء الدين، بكل ما لديهم من مكانة في المجتمع، ومن سلطات هي اليوم من إختصاص الدولة الحديثة، كالفقه والقضاء، والجناح السياسي المكون من البلاط والقادة العسكريين والإداريين. إن التنافس بين السلطان والفقيه قد استمر إلى يومنا هذا، ولا يزال يشكل سمة من أكبر سمات الحياة المدنية السياسية والاجتماعية في مجتمعنا. فالفقيه كان في الحقيقة بمثابة المشرع أو صاحب السلطة التشريعية بالمقارنة مع السلطان ممثل السلطة التنفيذية. لكن المشكلة الكبرى لهذه الصيغة هو أن مصيرها يتوقف إلى حد كبير على شخصية السلطان وورعه، وليس لها أي ضوابط حقيقية أخرى.

إن فهم علاقة الاسلام بالسياسة يستدعي إدراك ثلاثة أمور كبرى: ١) مركزية الدين بالنسبة للاجتماع المدني كله، وبالتالي وضعه في مركز الحياة الاجتماعية في كل الميادين؛ ٢) استيعاب الدين للنشاطات الروحية والزمنية معا، وانغماسه بالتالي في النشاطات الدنيوية وعمله فيها وعدم التطابق بين مفهوم الديني والمقدس الالهي بالضرورة؛ ٣) حتى في المرحلة التي تأكد فيها انتصار الدولة، لم تكن هذه ولا تستطيع أن تكون المقر الحقيقي والفاعل للسياسة كما نعرفها في وقتنا الحاضر. إن

السياسة، بما هي رعاية للمصالح الدنيوية أو حمل المسؤولية العمومية والعمل في إطار تنظيم الحياة من وجهة نظر الشأن العام فيها، لم تكن بالدرجة الأولى من أعمال الدولة. لقد كان الدين، بما هو شرع أو قانون ثابت عمل على تطويره الفقهاء لقاء حصتهم من السلطة الاجتماعية، وبما هو إطار لتكوين المشروعية العامة للجماعة دولة وشعبا، وبما هو مركز التكوين العقيدي للأطر والقيادات جميعا ودمجها في المسؤولية العمومية، وبما هو المسؤول أو المتكفل الأول بتكوين اللحمة الجماعية وتربية روح الأخوة والتضامن التي تقوم عليها السياسة نفسها، أقول كان الدين بذلك المقر الأكبر للممارسة السياسية. وقد ألف، بما هو شبكة مدنية وعلاقات إنسانية تتجاوز إطار الدولة كمؤسسة رسمية، حقل السياسة الكبرى وساحتها. لقد كان يمتص السياسة في نسيجه بنفس الدرجة التي كانت الجماعة تنتزع من الدولة الجزء الأكبر من اختصاصاتها. وقد تحولت الدولة في المجتمعات الاسلامية منذ ولادتها إلى الرمز والمقر الأول والشرعي للعسكرية، أي لوظيفة من وظائف السياسة كما ينظر إليها المجتمع الاسلامي. بل كادت تجعل من الجهاد والغزو مصدر مشروعيتها الوحيد في مرحلة التراجع والانحطاط. وأصبحت صفة الغازي من الصفات التي تطلق على السلاطين منذ العهد العثماني الأول حتى نهاية الدولة، حتى أن أتاتورك نفسه، رغم إلغائه الخلافة وتبنيه للفكرة العلمانية، لم يخلُ عن لقب الغازي، أي المجاهد في سبيل الله (٤٢).

لقد كان الدين يحتل كل ساحة العمل المدني الجماعي في المرحلة الأولى. ومع نشوء الدولة كسياج للدين، وخادمة للشريعة، أصبحت السياسة، كمصدر للقيم والعناصر المنظمة للجماعة، موزعة، تحت إمرة الدين، بين المجتمع المدني أو مؤسساته الدينية، مثل القضاء والفقه والتعليم والفتوى والزكاة والصدقة إلخ، والدولة معا، أو كانت مهامها التي نجدها اليوم مجتمعة في الدولة، مقسمة بينهما بحيث يصبح من غير الممكن أن نحدد صعيد السياسة في هذا النمط دون أن

نحدد دائرة التداخل في الدين بين الوحي والعقل والمجتمع والدولة والدين والآخرة. ولعل هذا هو أساس الفكرة السائدة عن الارتباط التاريخي في الاسلام بين الدين والدولة. فحتى في أظلم عصور الانحطاط كانت الدولة تشعر أنها مدينةً للدين، بقدر ماكان الدين مقوم المجتمع، كما كان الدين يعتبر نفسه أوسع من الدولة، أي يضمها كعنصر قهري لا مبدأ له ولا وسيلة للسيطرة عليه، لكنه لضروري لبقاء الجماعة الدينية بوصفها جماعة تاريخية. وبقدر ما ساهم هذا التصور في تحقيق التعايش بين سلطتين، روحية وزمنية، وبالتالي في تحقيق وحدة السلطة الاجتماعية، أشاع الاعتقاد بوجود اتحاد حقيقي بين الشرع الالهي والقوة والمعرفة والخبرة البشرية والفنية العسكرية أو المدنية. فلم تظهر مشكلة السلطة الدينية المنافسة للسلطة السياسية، أو بالأحرى مشكلة البابوية الطامحة إلى احلال الكنيسة محل الدولة. فالجماعة هي من صنع الدين بالدرجة الأولى والدولة هي دولة الجماعة بقدر ماهي متفقة مع الدين، لا من حيث تركيبها، فهذا لا قيمة له، مادام الدين هو المنظم الأول ومادام وازع السلطان لا يلغي وازع الايمان. وإنما من حيث القيم التي تسترشد بها والأحكام التي تطبقها. وهذا هو الذي يفسر أن الاسلام فيما يتعلق بالدولة، لم يطور في الآلة التقليدية التي ورثها عن الإمبرطوريات التاريخية شيئا وإنما جاءت مساهمته على مستوى تطوير الدين بما هو مشاركة في السلطة الإلهية والخلافة على الأرض، ومن ثم في توافق العقل والوحي، الذي أصبح قاعدة الفقه والقانون بما هما تنظيم لمصالح الجماعة، والأخلاق والتربية الاسلامية بما هما تحقيق لغايات جماعية دينية ومدنية مشتركة.

والحقيقة أن العلاقة بين الدين والدولة كانت في التاريخ الاسلامي علاقة تعايش لا اندماج. وكانت علاقة صعبة أيضا ولم تكن انصهارا أو ارتباطا عضويا كما يبدو عليه الأمر من الوهلة الأولى. فقد أدى إخضاع الدين للدولة، منذ البداية إلى إنكفائه على المجتمع والجماعة والتجائه إليهما في مواجهة الدولة ونقله الجزء الأكبر

من مهام السياسة وبرامجها وأهدافها إلى قلب الجماعة والأمة حتى صارت هذه الأخيرة أكثر تحريكا للمشاعر من الدولة، بل فوق الدولة. إن مفهوم الجماعة أو الأمة الاسلامية هو الذي حل في الذاكرة الاجتماعية محل مفهوم الدولة. وكان البديل التاريخي الحقيقي له. ومصدر قوة فكرة الجماعة أنها تعبر عن التجمع الحر والشامل لكل المؤمنين، دون سلطة أخرى غير الإنتماء والاعتقاد المشتركين. ولذلك استقل مصير الجماعة إلى حد كبير عن مصير الدولة، وعاشت الأمة الاسلامية حية عبر تعدد الدول ونزاعاتها وتلاشيها، ومن ورائها. وبدل أن تكون سمة البارزة في هذا النظام صراع الدولة ضد الكنيسة كما هو الحال في المسيحية الوسيطة، كان الاستقرار النسبي والتواصل التاريخي يستمدان قوتهما ويتحققان عبر صراع الجماعة، وما تضمه من ممثلي الدين، ضد الدولة-الآلة. لقد أدى إخضاع الدين من قبل الدولة وتجريده من سلطته الخاصة إلى نشر سلطته في كل ثنايا المجتمع، وتحويله إلى جماعة، أي إلى لحمة عامة ومقر السياسة الحقيقي، بما هي تنظيم لمعاملات الناس وتنظيم لمصالحهم وتزويدهم بأخلاقية مدنية تؤسس لتعاونهم وتعايشهم. وهذا هو أيضا السبب الرئيسي في تهميش الدولة وتحييدها وإضعاف قوتها المعنوية، إضافة إلى تجويفها من الناحية القانونية.

وبالعكس من ذلك، كان تحويل الدين إلى دولة، وبالتالي إخفاقه في تنظيم وتسيير منابع الايمان والفضيلة الأخلاقية هو الذي أدى في الغرب المسيحي، وكرد فعل اجتماعي، إلى انتزاع السياسة من الدين، وتركيزها كليا في الدولة، أي هو الذي دفع إلى تغيير طريقة وشكل انتشار أو توزيع القوة السياسة ونمط التنظيم الاجتماعي عموما. وهكذا صرنا نميز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، باعتبار أن المجتمع المدني هو ما لا مكان للعام فيه، وإنما هو مكان الخاص (٤٣). وبهذا المعنى أيضا صرنا نقول إن الدين هو من ميدان المسائل الشخصية والخاصة وليس العامة والوطنية. والواقع أن في هذا القول الكثير من التغطية على واقع أن الدين،

حتى في المجتمعات ذات الدولة العلمانية، أي التي أصبحت مقرا للسياسة كنظام لتكوين الجماعة واللحمة الاجتماعية، ليس من ميدان الخاص، ولو لم يعترف له بمكان في التقرير السياسي الرسمي والعلني، وإنما هو من ميادين تكوين العام بما هو أخلاقية جماعية بما فيها الأخلاقية السياسية، وبما هو عقيدة اجتماعية وتربية عمومية ونزوعا إنسانيا شاملا. فهو شأن عمومي غير معترف به أو مصرح فيه. إن الدين لم يرد إلى مجال الخاص أو المدني إلا بقدر ما حولت السياسة إلي المقر الوحيد للعام، أو للسلطة. والواقع أن بنية المجتمع المدني تخترق العام والخاص معا، ولا تتحدد إلا في معارضتها مع المجتمع السياسي وآليات عمله ونظمه الخاصة والعامة. ومن هنا أصبح المجتمع المدني نقيض أو مقابل المجتمع السياسي.

ولعل هذا الالتباس أو الترابط الحقيقي بين عناصر الدولة والدين، أي في الواقع خارجية وأداتية الدولة في المجتمعات الاسلامية التاريخية من جهة، وأخلاقية بنية الدين في هذه المجتمعات من جهة أخرى، هو مصدر النزاعات الدائمة التي عرفها التاريخ السياسي للاسلام في مسألة السلطة، وهو سبب غياب التقدم الفعلي في تطوير وسائل تداولها أو حسم مسائلها النظرية والعملية حتى صارت رمزا للشقاق والخلاف في كل عصر (٤٤). والواقع، لو أردنا استخدام اللفظ الحديث لقلنا إن الدولة في المجتمعات الاسلامية، بمعنى الدستور العميق الفاعل، الضامن لوحدتها وتضامنها والمقوم لوجودها، لم تكن شيئا آخر سوى الدين. ولكن ذلك لم يكن ليتحقق إلا بتطوير مفهوم الدين نفسه في اتجاه شموله العقل الانساني وليس الوحي فحسب. ومن هنا كان التطور في الدين والنظر الديني، ومناخ التحرر والتعدد والتسامح في الدين على مستوى العقيدة واللاهوت والفقه والممارسة الدينية يتعارضان كليا مع مناخ التعصب والتحجر والتكلس والجمود والواحدية والعسف الذي كان سائدا في رحاب الدولة. وبهذا المعنى أيضا لم تكن السياسة الاسلامية سياسة استبدادية، كما يقال، ولكن الدولة هي التي كانت تمثل جهازا تعسفيا، آليا

ومغلقا، بل غير سياسي، يضغط بقوة على السياسة الدينية والمدنية الجماعية، ويناقض روح التسامح العميق والتساهل والانفتاح الذي كان يميزها. وتعميم النموذج النظري الحديث على الماضي، حيث تظهر الدولة كموطن السياسة الأول، هو الذي يثير هذا الالتباس. لكن من الصحيح أيضا، أنه وإن كانت الدولة نقيض الواقع الاجتماعي والعقيدي، فهي أيضا تكملته. إن استبدادية الدولة ناجمة عن أنها، في التقسيم الخاص للصلاحيات في هذا النظام العام، تحولت إلى مقر القوة القهرية والقسرية المجردة، والمكثف الوحيد لها، في حين احتفظ الدين بالصلاحيات القائمة على النظر العقلي والأخلاقي والقانوني والتربوي، وصار مركز السياسة المدنية بما هي أداة للتسوية وقاعدة للمصالحة بين المصالح، أي وسيلة تحقيق العدل والتوازن والنظام.

لقد أدى التجويف السياسي، وبالتالي الأخلاقي، للدولة، أي عدم الاعتقاد بالحاجة إلى عقلنتها وأنسنتها وترشيدها، إلى ترك مسألة تداول السلطة تقريبا دون حل، والاستسلام ببساطة لفكرة دولة الاستيلاء وغياب الشرعية. وغياب مثل هذه التقاليد يشكل مصدر الاحباط التاريخي عند العرب في موضوع السياسة إلى اليوم. ولم يفد كثيرا في معالجة مسألة غياب قواعد ومنهج ثابت لتداول السلطة في المؤسسة الدولوية الحضور القوي لفكرة الشورى في الدين وفي التقاليد السابقة عليه عند العرب. لقد ترك موضوع تداول السلطة في الواقع لتقدير الحاكم، تماما كما حصل في عهد الخلفاء الراشدين الذين أوصى بعضهم ولم يوص البعض الآخر، كل حسب تقديره الشخصي. وبالمقابل عمل التوظيف الهائل في الدين، إلى تحويل الجماعة الاسلامية المدنية إلى جماعة دينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي صبغ جميع مؤسساتها ونشاطاتها ولغتها وفكرها، بما فيه الأكثر زمنية ودنيوية، بالصبغة الدينية. وبقدر ما جعل من الدين محور التنسيق والتنمية الأخلاقية.ومنبع قيم ومشاعر التواصل العام، حول المؤسسات الدينية ذاتها إلى ميادين نموذجية

للتداول الحر والتنافس بالمعنى الحديث للكلمة بين السلطات العلمية والشرعية والفكرية. ولم تكن حرية الفكر والجدال العنصر المعدل لاستبداد السلطة فقط، ولكنها كانت عامل التقدم والنمو الحضاري الأساسي في المجتمع.

فإذا كانت السياسة الاسلامية قد حسمت مشكلة ازدواجية السلطة الروحية والزمنية الذي شغل الغرب المسيحي قرونا طويلة قبل أن يجد له الحل المناسب في العلمانية وفي فصل الدين عن الدولة، إلا أنها بقيت تعاني من مشكلة مزمنة لم تنجح إلا في مراحل الازدهار الكبير في التخفيف من حدتها، هي مشكلة استيعاب السلطان القاهر في إطار الشريعة، والتحكم في تداول السلطة بل وتطاول السلاطين على الشرع نفسه. أي باختصار، إن الدور السلبي الذي كانت تلعبه الكنيسة في الحد من تطور السياسة وانطلاقها في المجتمع الغربي المسيحي، كانت تقوم به في المجتمع الاسلامي الدولة ذاتها بقدر ماكانت تميل إلى أن تكون مؤسسة خاصة، خارج الجماعة ومواجهة لها. إن القهر لم يصبح دين الدولة الآلة إلا لأن الدولة كتنظيم وأخلاق، أي كسياسة، كانت قد انحلت في الدين نفسه.

ولعل الجذور العميقة للضعف الأنطولوجي الذي كانت تعاني منه الدولة العربية، دولة القهر مقابل دولة السياسة، كامنة في القطيعة المطلقة التي أحدثها الاسلام بالمقارنة مع المسيحية بين عالم المقدس والإلهي وعالم الانسان والأرض. وبالرغم من أن هذه القطيعة قد وجدت ما يوازنها ويخفف من حدتها والقلق النابع منها، في تكريس التواصل المباشر والعفوي بين كل مؤمن وربه، وبالتالي إلغاء أي وساطة مؤسسية، ومن دمج الوحي بالاجتهاد العقلي، فإن المشكلة سوف تطرح بشدة مع تقهقر الايمان العميق وتراجع الحضارة وتفاقم الصراعات والتمايزات الاجتماعية في مجتمع المسلمين. فمع هذا التراجع لن تلبث الدولة نفسها حتى تستولي نهائيا على الشريعة ذاتها ولا تترك للمجتمع من الدين إلا ما

يتعلق بطابعه الروحي المحض وبعده الانساني. وهكذا سوف تتكرس القطيعة داخل الاسلام بين تيار الشريعة وتيار التقوى، بين إسلام السياسة الرسمي وإسلام الورع الفردي، بين إسلام الظاهر والمظهر، وإسلام الباطن والاحسان، إسلام الخضوع والطاعة الخارجية لقانون الشريعة، وإسلام الولاء الداخلي والخشوع والتسليم والاختيار الروحي والعقلي والمبدئي (٤٥).

وهكذا يبدو تاريخ السياسة الاسلامية في الوعي العربي تاريخ تقهقر مستمر من نموذج ثورة العدل الالهي المجسدة بالنبوة والخلافة إلى نموذج الملك العضوض الاسلامي، إلى نموذج سلطنة الاستيلاء، قبل أن تختفي السياسة تماما وينكفيء المجتمع على سياسة حفظ الذات والمقاومة السلبية للدولة. ذلك أن استقلال الدين، وقوة الايمان الضامنة لهذا الاستقلال، كانا المقوم الوحيد لفضاء السياسة الاسلامية. ومع نضوب نبع الايمان والتضحية والأخوة الاسلامية، لم يبق في الميدان إلا الدولة التي كانت معدة ومدربة على القهر أكثر مما كانت مزودة بما يمكنها من إعادة تأسيس السياسة في فضاء السلطة المؤسسيّة والقانون. ومع غياب السياسة الدينية، أو جفاف ينبوعها، سوف تولد القطيعة بين الجماعة والدولة، عميقة وشاملة. ومع الإخفاق التاريخي في مواجهة الدولة لن يبقى للجماعة من ملجإ إلا الانكفاء على دين تحول إلى مجرد طقوس شكلية وأفرغ من كل قوة روحية ومبادرة سياسية وعقلية. وهكذا سوف تتحول القطيعة بين الدولة والجماعة، شيئا فشيئا، إلى انشقاق وتنازع داخل الوعي الاسلامي، الفردي والجماعي، بين قطبين رئيسيين متناقضين: قطب التصوف الذي يطمح إلى تأسيس الجماعة والروح الجماعية عن طريق تربية الحدس والذوق والاعتماد على العاطفة المشبوبة والمحبة والوجد والانجذاب، والقطب الشرعي الذي يجعل من النضال العنيف الشعبي والرسمي من أجل تطبيق الحدود الشرعية أساسا ومرتكزا للوحدة والسلطة الاجتماعيتين المهددتين. وهكذا سوف يولد في حضن مجتمع المسلمين

تيار التساهل في تطبيق الشريعة، وتيار التزمت والتشدد الشرعي في الوقت نفسه. وقد عكس هذا الانشطار والصدع الديني تدهور القوة التركيبية في الوعي الاسلامي، وتراجع قدرته على التوفيق بين مطلبين حيويين: مطلب التواصل الروحي والعاطفي الحر، والمراهنة على الكرم الالهي والتفاؤل بالعون الرباني، مصدر التقارب والتعارف بين الناس، ومطلب التمييز القاطع بين الله والانسان، الذي يشكل أساس إقامة السلطة والقانون، ومن ثم خضوع الانسان واحترامه للنظام القائم. وسوف يُظهر الانحطاط بشكل متزايد، بقدر ما سيؤكد على زوال القدرة الحية على تجاوز هذا التعارض القاطع، مشكلة التناقض الجوهري الذي أقامه الاسلام، وكان مصدر توتره الخلاق، بين الله والانسان، والمعضلة الكبرى التي كان على الانسان المسلم أن يواجهها، عندما أعلن الله اختفاء الوحي الإلهي إلى الأبد، أي انقطاع الصلة المباشرة بينه والانسان، أعني معضلة الانفصال الكامل بين رب يرى ويسمع ويراقب ويدبر، وإنسان وحيد، لا حول له ولا قوة، ومع ذلك فعليه تقع مهمة ومسؤولية خلافة الله في رعاية شؤون العالم. وسوف يصبح غياب الوعي والاجتهاد وتفاقم الاقتداء والتقليد الطريق الوحيدة لطمس القلق والانقسام في الوعي والجماعة معا. وهذا ما يفسر انتصار مذهب الجبر على مذهب الاختيار، ومذهب الصوفية على مذهب الكلام العقلي في التاريخ الاسلامي. فالاختيار يحمل في طياته مخاطر الانقسام والاختلاف والتبدل، أما الحلول، فإنه يهدد، وهو ما أدركت خلفيته بسرعة السلطات السياسية، مبدأ الشريعة والقانون، ومن ثم السلطة التي لا تقوم بدونهما، لأنه دمج وإدماج يلغي التمييز ويلغي المسؤوليات ويلغي الولايات جميعا، كي لايبقى في الوجود إلا الله. وفي هذه الحالة يسقط كل عقل. ويزول كل سؤال أو مساءلة، وتغييب كل إرادة غير الله (٤٦).

وسوف يبقى هذا الوعي الاسلامي يتردد، لقرون طويلة، بين الانغماس في

العاطفة الروحية المشبوبة، عند عامة المتصوفة وعامة الذين يقتدون بهم ويعيشون على تقديس آثارهم من جهة، والتصلب العقائدي والتشريعي، العقلاني الصرف والخالي من العاطفة ومن التعاطف، والقائم كما في كل قانون على روح الصرامة والقسر والتخويف والردع، والمتمسك بقاعدة العقاب والثواب والجزاء وتطبيق الحدود على الأرض قبل السماء من جهة ثانية. أي كان يتردد بين روح اليهودية المرتبطة بالتمسك الشكلي والمادي الصرف بالشرائع والألواح، وروح المسيحية المعتمدة على المحبة والايحاء، وهما الذان قام الاسلام على جبهما معا، ليجعل منهما أساسا لتركيب جديد، تجتمع فيه المحبة والطاعة، الرحمة والقانون، الروح والجسد، القلب والعقل. وهكذا كان في مراحله الأولى عندما كان الايمان يتغلب على التقليد، والدين على الدولة والجماعة على العصبية والأمانة على المصلحة. لكن هذا التوازن الذي طبع العهد الأول، عندما كان الوعي الاسلامي واعيا لرسالته في هذا التجاوز ومؤمنا بها وحريصا على أن يظهر تفرده وأصالته، كان يتعرض للاهتزاز في كل امتحان كبير، فيميل الميزان لهذا الجانب أو ذاك. بيد أن الانحطاط سوف يحسم الموضوع نهائيا مكرسا انهيار الوحدة الداخلية، وهو ما سوف يبرز من خلال الصراعات الدائمة بين العلماء والفقهاء من جهة، والمتصوفة والأولياء من جهة أخرى، مجسدا تجاور عالمين، وفصامهما، عالم العاطفة وعالم العقل، عالم الولاية الروحية التي يتعهدها المجتمع وعالم الولاية الشرعية التي تتعهدها الدولة، فصار تاريخ الدين بذلك صراعا بين نزعة التجسيم والاحيائية الحلولية المستقيلة من العقل، وبين نزعة التطهير والعودة إلى الأصول المستقيلة من العاطفة. والواقع لا الصوفية نجحت في ترسيخ معنى الرحمة ولا العلماء نجحوا في عقلنة الشرع، ذلك أن الرحمة والشرع لا تدرك حقيقتهما إلا باتحادهما، ولا يمكن فهمهما بفصل أحدهما عن الآخر٤٧.

إن رفض الخلط بين عالم المقدس وعالم الأرضي، عالم الوحي وعالم العقل،

وبين الأرض والسماء، وتعظيم الخالق ومقاومة كل أنواع الشرك أو التشبيه أو التشبه بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الاسلام بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقته، ومنبع التوتر الخالق والمبدع فيه في الوقت نفسه. فإذا ضعف هذا الشعور أو المطلب، وأزيل أو حصل الخلط من جديد، سواء عن طريق إنزال السماء إلى الأرض، وجعل الحلول والاتحاد والفناء في الخالق مصدر السعادة، أو من خلال إضفاء مفاهيم الأرض على السماء وخنق معاني الرحمة الإلهية أو تقليصها إلى مستوى العقاب والثواب، أي خلق وسيط للايمان وكنيسة أو سلطة دينية أرضية، فإن هذا التوتر يختفي، ويصبح الانسان عندئذ فريسة لنوعين مدمرين من الشعور: انتفاء الذاتية والخصوصية ونفي المعقولية عن الواقع أو، وهو على الدرجة نفسها من الخطورة، الشعور بالتيتم وانعدام الرحمة. وهذا يعني إما العيش في الخطيئة والشبهات عن طريق التشبه وانعدام التمييز، وهو ما كان يعرفه عامة المسلمين في القرون الأخيرة، دون مراعاة لمبادىء عقلية أو شرائع إلهية أو مبادىء أخلاقية، رغم ما كان يبدو عليهم في الظاهر من تمسك بمظاهر العبادة والتقوى، وإما العيش في الكآبة والقنوط واليأس، وهو مانعرفه اليوم وما تسير عليه عامتنا وخاصتنا، المتدين قبل غير المتدين، مبتعدين عن معاني الرحمة ابتعادنا عن معاني الشرع. وفي الحالتين يختفي الحافز الملهم ويغور نبع الابداع والتجديد. والواقع إن القطيعة بين المقدس والأرضي، بقدر ما تبني قاعدة السلطة والتمييز العقلي والمادي، وهو ما يضمنه التنزيه والتوحيد، تؤسس لمجال حرية العقل الدنيوي، وتخلق فضاءه المتميز. وبقدر ما تؤكد في واحديتها المطلقة على عبودية الناس المشتركة لإله واحد، تؤسس للمساواة فيما بينهم وتقيم أسس وحدتهم المدنية.
وبالمثل بقدر ما تعمل الحلولية على المماهاة بين المقدس والأرضي، فإنها تخلق النزوع إلى التجسيم والقبول بالأمر الواقع والتعامل مع المرتبيات القائمة والسلطات الأرضية. فالتصوف بما هو الوجه الآخر لتدهور التوازن الداخلي

للعقيدة لايمثل عقيدة احتجاج على الواقع بقدر ما يعبر عن اكتشاف وسائل التعايش مع الظلم.

إن المعرفة الحدسية أو الذوقية التي يعتد بها المتصوفة والأولياء، وهم ليسوا بالضرورة نمطا واحدا، ليست واسطة للتقرب من الله، ولا الأقرب إلى الممارسة عند العامة، ولكنها أيضا، وهذا مهم، نقيض المعرفة الفقهية المرتبطة بالسلطة والتي تقوم عليها هذه السلطة وتحتاج إليها. إن المعرفة النابعة من الولاية الروحية أو المرتبطة بها هي معرفة مجانية، معرفة غير تبادلية، معرفة مقدسة(٤٨). والصراع بين المعرفتين وبين الطريقتين في فهم الاسلام وتطبيقه وبين النظامين ورجالهما: نظام العلماء ومادة علمه وعمله الشريعة، ونظام المتصوفة والأولياء ومادة علمه وعمله الذوق والأدب، هو البديل عن تآلف العقل والرحمة، والتعبير عن أزمة الوعي الاسلامي وذبول توتره والاستسلام فيه إلى الجبرية التاريخية بعد مرحلة البطولة والفتح. إنه صراع ذاتي وأهلي سببه تراجع هيمنة الاسلام الثقافية والفكرية وبداية تقلص نفوذه السياسي. فالقطيعة بين الدولة والجماعة تقود فيه مباشرة إلى القطيعة بين العقل والقلب، بين إرادة الله الفاعلة وإرادة الله المنجزة. وليس من الغريب أن يربط المؤرخون العرب بين تراجع عالم الاسلام هذا وبين سيطرة الشعوب غير العربية على السلطة السياسية، لكن ليس بمعنى أنها لم تكن على مستوى الاسلام، وإنما لأن هذه السيطرة كانت تعني وتواكب في الواقع إنجاز قطيعة الدولة العربية الاسلامية عن المجتمع، وتعبر عنها بقدر ما كانت تشير إلى ازدياد اعتمادها على المرتزقة كقوات حماية ذاتية.

هذه القطيعة بين الدولة والجماعة هي نفسها إذن مصدر القطيعة بين الدين والدولة. والقطيعة لاتعني الفصل بين السلطتين، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها، ولكن القطيعة تعني انتفاء العلاقة ومنع حصولها.

ومن هنا، بقدر تباعد الدولة عن الدين، سوف يصبح الانتماء إلى الدين هو أساس الانتماء إلى الجماعة، أي مصدر المواطنية ، وسيصبح تعريف المسلم، أي المواطن أو صاحب الحق بالولايات الجماعية، مسألة أساسية من مسائل الفقه السياسي والديني معا. ولعل من علامات هذا الطابع السياسي للمسألة ماحصل من إجماع بين الفقهاء على عدم التشدد في هذا واعتبار اللفظ بالشهادتين كافيا لتثبيت الانتماء إلى جماعة المسلمين.

VI

السياسة الدينية

كانت هناك إذن دون شك ممارسة دينية للسياسة، هي التي طبعت تاريخ المجتمعات الاسلامية بطابعها. لكن هل كان وراء هذه الممارسة نظرية في السياسة الدينية، قرآنية أو فقهية؟ في الواقع، كما كان مفهوم الدين يتجاوز كثيرا في شموله ما نحمله عليه اليوم من تحديد وتضييق، كان مفهوم السياسة كما فهمه المسلمون الأوائل يختلف كثيرا أيضا عما نفهمه اليوم، ويكاد يقترب من مفهوم الإمامة الدينية المسحوبة على الدولة. أي كان يرتبط بفكرة التمثيل الرسمي والعقيدي للجماعة، وتطبيق شريعتها، أكثر مما يعبر عن أسلوب الإدارة وفن القيادة العملية وتنظيم المصالح والشؤون المدنية. ولذلك كان يستند على الايمان ويعيش عليه ولا يتطلع إلا قليلا إلى التنظيم الأداتي والداخلي والبنيوي للسلطة، أي

للدولة. وقد فهم المسلمون الأولون من عبارة الأمر شورى بينهم، أنه مشاع، أي لكل فرد الحق في التعامل به، والاجتهاد، والجميع فيه سواسية، أكثر من أنه موضوع اتفاق، يستدعي الحاجة إلى تطوير تقنيات التوصل إلى الاجماع. ولقد كان محور جهد السياسة وتجسيدها الحقيقي في الواقع العمل على بلورة الشرع الإلهي كشريعة أو كقانون للمجتمع، وهو الذي أطلق حركة العقل والاجتهاد العامة لبناء العلوم الدينية المختلفة، من أصول وفقه وكلام، ومؤسسات القضاء والفتوى والتعليم ونشر الدعوة. وكل ذلك قائم خارج جهاز الدولة ومنزرع بالدرجة الأولى في المجتمع، وفي الغالب، في مواجهة الدولة التي تجنح إلى التحرر من كل قيد وقانون، وأحيانا ضدها. وحتى فيما يتعلق بالعهد أو الوصية التي يعين فيها الخليفة وجهة اختيار من يأتي بعده، ليس هناك أي نص إسلامي يشير إليها. يؤكد ذلك ما نقل عن عمر بن الخطاب قوله لما سُئل: ألا تعهد؟ قال: أأتحمل أمركم حيا وميتا؟ إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، رسول الله ص [عن ابن عمر رض] . واعتبرت هذه فيما بعد حجة على مشروعية الاستخلاف في الاسلام. لكنها تشكل بالقدر نفسه حجة على مشروعية عدم الاستخلاف.

وأبرز مثال على غياب نظرية محددة في الولاية خلاف المذاهب حول مفهوم الخلافة والإمامة. فالشيعة تعتبر أن القيادة السياسية وإمرة المسلمين مستمدة من الإمامة الدينية والروحية القائمة هي نفسها على الصلة المباشرة للإمام بالنبوة والمعرفة الدينية، بل وبالوصية المنصوص عنها والمتناقلة في ذرية الرسول، بينما ذهب الخوارج إلى اعتبارها ممكنة لكل مسلم عاقل مؤمن بصرف النظر عن أصله أو نسبه، وارتبطت عندهم بالايمان وبالعلم الديني ولكن بمعنى الاجتهاد. وعن ابن حزم قوله ذهبت الخوارج كلها وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة إلى أنها [الإمامة] جائزة في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيا كان أو عربيا أو ابن عبد، وقال ضرار

بن عمرو الغطفاني إذا اجتمع حبشي وقرشي كلاهما قائم بالكتاب والسنة فالواجب أن يقدم الحبشي لأنه أسهل لخلعه إذا حاد عن الطريقة (٤٩)٠

بينما ذهب أهل السنة والجماعة إلى نوع من الحل الوسط حرروا فيه القيادة السياسية أو الملك والسلطنة من الولاية الدينية والروحية التي مصدرها العلم الديني وحده، وأبقوا على صفة القرشية والشروط الشرعية الأخرى المنصوص عنها في كتب الأحكام السلطانية٠ وقد صارت الولاية السياسية مرتبطة بالشرعية القانونية، أي بملء شروط الإمامة التي يشكل العلم الديني واحدا منها لاغير٠ وإذا كانت جميع المذاهب والفرق الدينية الاسلامية أو أغلبها قد اتفقت على وجوب الإمامة كما يقول ابن حزم، الذي يجعل منها واجبا دينيا، إلا أن هذا الوجوب لم يكن يعني أبدا القول بوجود نظرية إسلامية للإمامة والسياسة، ولكنه يعني فقط حاجة الدين إليها، بما هي أمر مختلف عنه وعرفي٠ وكل نظريات الفقهاء كانت من قبيل السعي لتدجين هذا الأمر العرفي وتقييده بالقيم الدينية الاسلامية٠ حتى أن ابن حزم لم يجد لتبريرها في القرآن إلا آية أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، و لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ٠ ولكنه ينتقل مباشرة إلى الحجة العقلية ليقول وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام كلها ومنع الظالم وانصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد أقطارهم وشواغلهم واختلاف آرائهم واجتماع من تحرى في كل ذلك ممتنع غير ممكن إذ قد يريد واحد أو جماعة أن يحكم عليهم آخر ويريد إنسان أو جماعة أخرى أن لايحكم عليهم لأنها ترى في اجتهادها خلاف مارأى هؤلاء، وأما خلافا مجردا عليهم، وهذا الذي لابد منه ضرورة، وهذا شاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فانه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين في اكثرها، فلا تصح إقامة الدين إلا بالاسناد إلى واحد٠٠٠ فلم يبق وجه تتم به الامور إلا الاسناد إلى واحد فاضل

عالم حسن السياسة قوي على الانفاذ (٥٠). وواضح من هذا الحجاج الذي يمكن أن يقدمه أي فيلسوف سياسي، أن المقصود هنا بالمحافظة على الدين هو في الواقع وجوب السلطة التي تستطيع أن ترعى تطبيق القانون وتحافظ على الأمن والحقوق عامة، مما لا غنى عنه لأي مجتمع، وليس لصلاح الحياة الآخرة أو لاستقامة الايمان والاعتقاد. وهو الأمر الذي يصرح فيه الغزالي صراحة عندما يقول في رده على الباطنية الإمامية إن نظرية الإمامة ليست من المهمات، وليست من فن المعقولات فيها. بل من الفقهيات . أي هي من الفروع لأن أصول الايمان عنده ثلاثة: الايمان بالله، وبرسله، وباليوم الآخر، وماعداها فروع. والخطأ في أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها، لايوجب شيء منه التكفير (٥١). ومثل ذلك قول ابن تيمية [١٢٦٣-١٣٢٨م] إنها ليست من أركان الاسلام الخمسة، ولا من أركان الايمان الستة، ولا من أركان الإحسان (٥٢). وهو أيضا رأي إمام الحرمين الجويني (١٠٢٨-١٠٨٥م) (٥٣).

وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله، في فصل في ولاية العهد : وشبهة الإمامية (في الوصية الدينية على الإمامة) في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون وليس كذلك وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق ولو كانت من أركان الدين لكان شأنها شأن الصلاة، ولكان يستخلف فيها كما استخلف أبا بكر في الصلاة، ولكان يشتهر كما اشتهر أمر الصلاة، واحتجاج الصحابة على خلافة أبي بكر بقياسها على الصلاة في قولهم ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاه لدنيانا دليل على أن الوصية لم تقع، ويدل ذلك أيضا على أن أمر الإمامة والعهد بها لم يكن مهما كما هو اليوم، وشأن العصبية المراعاة في الاجتماع والافتراق في مجاري العادة لم يكن يومئذ بذلك الاعتبار، لأن أمر الدين والاسلام كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه، وذلك من أجل الأحوال التي كانوا يشاهدونها في

حضور الملائكة لنصرهم، وتردد خبر السماء بينهم، وتجدد خطاب الله في كل حادثة تتلى عليهم. فلم يحتج إلى مراعاة العصبية لما شمل الناس من صبغة الانقياد والإذعان وما يستفزهم من تتابع المعجزات الخارقة والأحوال الالهية الواقعة والملائكة المترددة التي وجموا منها ودهشوا من تتابعها فكان أمر الخلافة والملك والعقد والعصبية وسائر هذه الأنواع مندرجا في ذلك القبيل ، أي زادت الحاجة إلى الملك بقدر ما ضعف الايمان (٥٤).

لكن نفي الطابع الديني للامامة أو النص على نصابها بالدين، - وهو موقف غالبية السنة الذي عارض النزعة الإمامية العصموية، وجعل الإمامة جزءا من الفقه والاجماع، - لا ينفي ضرورة السلطة والإمامة والحكم، وإلا لما كان موقف فقهاء الاسلام من السياسة عقلانيا وإنما فوضويا معاديا لوجود السلطة نفسها. والحال أن العلماء لم يجدوا هنا دولة سابقة ومستقرة كان عليهم أن يتخذوا منها موقفا، كما حصل مع المسيحية الأولى، وإنما بالعكس، كانت تقع عليهم مهمة وضع إطار شرعي، أي أسس الوجود لدولة نبعت من الفتوح والنصر الديني ذاته. وكان جوهر هذه المهمة هو، كما رأينا، توزيع الثروات العظيمة وتنظيم إدارة الأراضي والبلدان ودرء خطر الفوضى والردة الجاهلية التي كانت تطل دائما من خلال العصبية القبلية القوية. وسوف تبقى هذه الفوضى البدئية، هذا التهديد بالعودة للهمجية وعصر الظلام، هاجسهم الأكبر خلال كل تاريخ الدولة الاسلامية، كما سوف تكون مبرر قبولهم لموقع ثانوي في سلطة الدولة، دون أن يكفوا عن ترداد واجب خضوع السلاطين لرأي العلماء. ولا يعرف التاريخ الاسلامي إلا فرقة من الخوارج اسمها النجدات، ممن قال بأنه لايلزم الناس فرض الامامة وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم، وهذه فرقة، يقول ابن حزم، مانرى بقي منهم أحد وهم المنسوبون إلى نجدة بن عمير الحنفي القائم باليمامة (٥٥).

لكن هذا لا يعني بلورة نظرية في الدولة الاسلامية. فمفهوم الدولة بما هي تنظيم داخلي للسلطات وطريقة عمل وتمفصل مع المجتمع وتداول للسلطة وتحقيق لبرنامج سياسي، لم يكن مطروحا أبدا كما ذكرنا لأن الدولة لم تكن إلا امتدادا ميتا آليا وأداتيا للسلطان، أو الامام. إن التفكير بالامام هو من قبيل التفكير بشرعية السلطة لكن الدولة شيء يتجاوز تأسيس شرعية السلطة نحو دراسة نوعية السلطة المؤسسة ذاتها وطريقة عملها بعد التأسيس. ولا غرو في ذلك، إذ أن الحكم أو القيادة لم تكن تعتبر أكثر من تطبيق للشريعة وأداة لها، فهي لاتستحق بذاتها أي تفكير خاص. فسياسة المجتمع الحقيقية هي كما قلنا الدين. وقد قام الفقهاء، وهذه هي النظرية الاسلامية، أي التي خلفها تاريخ المجتمعات الاسلامية لنا في الحكم والسياسة والدولة عموما، بصوغ هذه الرؤية الاستعمالية والأداتية للدولة، فصارت هذه جزءا من المؤسسة الدينية وتعويضا لها عن غياب سلطتها المستقلة بالرغم من أنها كانت خاضعة لها ولمنطقها الذاتي. والواقع أن الدولة لم تنجح في إخضاع السلطة الدينية وإلغائها إلا بقدر ما أعلنت هي نفسها خضوعها للدين، أي جعلت السياسة مسألة شرعية ودينية. وهكذا صار الدين في النظرية السياسية الاسلامية مجتمعا ودولة، بصرف النظر عن طبيعة الدولة والجماعة وممارستهما الفعلية. وتحول هذا المظهر التاريخي العارض للاندماج بين الدين والدولة إلى نموذج مثالي للسلطة. في الواقع لم يكن تطوير الفقه الاسلامي، كمرتكز لسياسة إجتماعية، تتجلى وتتحقق أساسا من خارج الدولة، وفي إطار الفقه كإجتهاد عقلي-ديني، تهدف إلى خدمة الدولة بقدر ما كان يعمل على تأسيس جماعة وسلطة إجتماعية. وليس هناك شك في أن القراء والعلماء والفقهاء قد شعروا بخطر الدولة منذ صدامهم الأول معها في بداية عصر الأمويين، وزاد مع الزمن حذرهم منها وشكهم بنواياها. وهذا الحذر أو حتى انعدام الثقة، هو الذي دفعهم، كما دفعتهم الخبرة المرة، إلى التمييز بشكل قاطع بين الخلافة الراشدة، حيث كانت

الدولة لاتزال دولتهم، دولة الاسلام، وبين الملك الذي خلفها باسم الاسلام، دون أن يكون إسلاميا. وقد كان عداؤهم لهذا الملك كبيرا، بالرغم من خضوعهم له، وقدِ قدموا عنه دائما أكثر الصور سلبية، بل جعلوا ممارسة السلطة بالطبيعة لا إنسانية ومفسدة. والواقع أنهم عملوا أيضا كي تكون هذه الدولة سلبية وتظل في أعين الجماعة خارجية. وكان لهم في ذلك مصلحة مزدوجة: تدعيم موقعهم في المجتمع والسياسة كمركز للشرعية الدينية والأخلاقية، وإفراغ الدولة من كل شرعية أو أخلاقية حتى تضطر إلى اللجوء إليهم والاعتماد عليهم كوسيط مع الجماعة. وبهذا العمل، وبقدر ما دعموا الدين كمرجع إجتماعي-سياسي، تركوا الدولة في الواقع تتطور خارج القانون، ومنعوها من أن تطمح إلى أن تنتج من ذاتها قانون سلطتها المستقل، أي أن تتحول إلى دولة سياسية. لقد عملوا على تفريغ الدولة نفسها من جوهرها بقدر ما منعوها من أن تبني علاقة مباشرة وحرة مع الجماعة، أي قائمة على مبدأ، وليست نابعة من العنف. فبقدر ما بقيت الدولة أداة للشريعة فقدت هي نفسها كل شريعة أو شرعة ذاتية. واضطرت إلى أن تعيش على القيم والمباديء المفروضة عليها من الخارج. ولهذا لم تتطور فيها السياسة كممارسة خاصة، فبقيت كحبل مشدود بين العقيدة المتحولة إلى شعار والقوة المتحولة إلى قهر، لا تاريخ لها سوى تاريخ تكامل قطيعتها ذاتها مع تراجع المجتمع والايمان، أي تاريخ نمو استبدادها. وبهذا المعنى يمكن القول أنه بقدر ما نمت السياسة في حجر الدين كفقه وعقيدة، ضعفت في الدولة كمفاوضة وتنظيم لمصالح مختلفة ومتعددة وتكوين لاجماع شرعي. وكما يمكن القول أن الدين قد أصبح مقر سياسة المسلمين، دون أن يعني ذلك أن السياسة كانت دينية، أصبحت الدولة مقرا للقوة القهرية وصار دينها الميكيافيلية والمناورة، دون أن يعني ذلك أنها كانت مدنية.

هكذا تحولت السياسة في الواقع إلى ولاية شرعية، ولا يغير في ذلك شيئا، وإنما

بالعكس يؤكده، كون أكثر الدول التي تعاقبت على المجتمع لم تقم على أساس شرعي، وإنما استندت إلى القوة والحيلة. وعدم تفكير الفقهاء باتهام مثل هذه الدول بالكفر أو بالخروج على الشرع يؤكد أكثر أن الدولة لم تكن تعتبر من داخل السياسة الشرعية ولكن وسيلة خارجية ضرورية. وارتبطت الشرعية بالشريعة دون أن يقود ذلك إلى جعل الانتقال من حكم إلى آخر، وتداول السلطة الدولوية أقل عنفا وأكثر سلمية. بل ربما جعل هذا الوضع الصراع عليها أقوى من أي ظرف آخر لأنه كان يعني أن أي طالب سلطة كان يعرف أنه يستطيع أن يجعل سلطته مقبولة ومشروعة في اللحظة التي ينجح فيها في حسم الصراع على الحكم وإعلان التزامه بالشريعة، حتى لو اعتور التطبيق الكثير من النقص والتشويه كما كانت العادة. وهو نموذج قديم لما نعيشه اليوم في مجتمعاتنا الحديثة العربية حيث يشكل الوعد بالبرنامج الاجتماعي تبريرا كافيا لسلطة قائمة في الأغلب على القوة أو الاستيلاء بالانقلاب. أما في الأحوال الأخرى المخالفة، فلم يحصل الانتقال السلمي للسلطة إلا في إعادة تكوين نظام الملكية الوراثية كحل لنقص جوهري في نظرية الدولة عند الفقهاء، أي لم يحصل إلا بمعارضة الشريعة. وهو في الواقع النقص النابع من عدم تمكن الفقهاء من حل التناقض بين الحاجة إلى قاعدة ثابتة لتداول السلطة، ولم يكن في الأفق العالمي في هذا المجال سوى الملكية الوراثية أو الانقلاب العسكري، وبين ما يمكن أن نسميه بالموقف العلني المعادي للملكية الوراثية في العقيدة ذاتها. وهكذا أقر الفكر الاسلامي إمكانية تعايش مبدأ تطبيق الشريعة كدستور للدولة مع وجود الملكية، (أو ولاية العهد كتخريج ديني لها)، كنفي أول لمبدأ جوهري من مبادئها، الذي يمنع أن يكون الملك لغير الله، ويعارض تكوين كل سلطة بديلة وسلطان خارج عن سلطان جماعة المسلمين المتساوين والمتحدين في الشرع ومن خلاله، و ليس من خلال التماهي مع ملك أو أمير.

ولعله لم يكن هناك نظرية في الدولة تصلح أكثر للاسلام وتتفق مع مباديء

الشريعة من نظرية الديمقراطية التي يكون فيها الأمير، أميرا للجماعة ومنتخبا منها ومعبرا عنها ومسؤولا أمامها مباشرة، كما جاء في قول أبي بكر أول خلفاء الاسلام: وإن أطعت فأعينوني وإن عصيت فقوموني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم. لقد وليت عليكم ولست بخيركم... أفتظنون أني أعمل فيكم بسنة رسول الله؟ إذا لا أقوم بها (أي الحكم). إن رسول الله كان يعصم بالوحي، وكان معه ملك. وإن لي شيطانا يعتريني، فإذا غضبت فاجتنبوني، أن لا أؤثر في أشعاركم وأبشاركم، ألا فراعوني، فإن استقمت فأعينوني، وإن زغت فقوموني... (٥٦).

وكانت فكرة الاجماع على مستوى الشريعة، وتطوير القانون إذن، هي خطوة مهمة على هذا السبيل. بيد أنه، سواء ماتعلق بفهم الشورى القرآنية أو الإجماع كمبدأ شرعي، لم يستطع الفكر السياسي الإسلامي، ولا نستطيع أن نفهم كيف كان بإمكانه في ذلك الوقت، وأمام دولة لاتكف عن التوسع أو مواجهة مخاطر الحروب الداخلية والانشقاقات، التوصل إلى نموذج ديمقراطي للحكم. إن هذا النموذج الذي بدأ في المدينة ما كان يمكن أن يتبلور ويتعلم الحياة ويضبط، إلا في إطار دول قومية صغيرة نسبيا، كما أظهرت ذلك فيما بعد التجربة الأوربية. لكن حتى دون ذلك لم يكن من المكن للجماعة الاسلامية أن تقايض تضامنها الروحي النابع من الايمان بنظام مراتبي للسلطة لا وجود للدولة بدونه، شعبية كانت أم لا. ولعل الامبرطورية العالمية قد ضيعت على المسلمين فرصة الريادة في تحقيق نظام شوروي أصيل ينقل الاحساس الجماعي إلى نظام شعبي وتمثيلي كانت في الاسلام كل عناصر تأسيسه. لكن في مقابل ذلك تحول الاسلام إلى دين عالمي. وبين الاختيارات والامكانات العديدة التي كانت العقيدة تطرحها أمام الدين والجماعة الجديدة، اختار المسلمون ما كان التاريخ يقترح عليهم أن يفعلوه: الحلول محل الامبرطوريات المتداعية المحيطة وتكوين امبرطورية كبرى

على أنقاضها تكون في الوقت نفسه حماية للدين وإطارا لتوحيد الحضارة وتجديدها. وكان ثمن ذلك دون شك خضوع العقيدة على المدى الطويل لمنطق ومتطلبات الدولة بما هي قوة وقهر وإخضاع. وتقدم بذلك التسليم للسلطات على الخضوع الطوعي لله، وتغلب الاسلام كقانون وأحكام بهذا المعنى على الايمان كتواصل مباشر مع الله، وكإحسان ومحبة.

فمع تراجع الإيمان وضعف الاعتقاد، تحولت الدولة نفسها والامبرطورية الكبرى إلى رمز للجماعة الدينية ذاتها وحلت محلها كبديل عنها. وكان هذا الحلول هو قاعدة الخلط الذي أدى إلى تحويل الدولة الاسلامية إلى دولة دينية أو كنيسة بالمعنى الحرفي للكلمة في نظرية الاسلاميين المتأخرين والوعي العام. فقد أصبحت الشريعة بما هي قانون الاسلام الروح التي تقمصت جسد الدولة. وصار هذا التقمص نظرية في الخلافة والدولة الدينية، التي ينظر إليها كمثال ونموذج أعلى عند الحديث عن الخلافة الأولى الراشدية أو كدولة الجماعة الدينية. وصار الكفاح من أجل تماهي الدولة مع الشريعة هو جوهر الاسلام وحقيقته. ومن هنا النزعة البابوية الجديدة في الخلافات الصورية المتأخرة، وفي مقدمها العثمانية التي اتخذت من لقب الباب العالي رمزا لسيادة سلطانها، وهو نفس المعنى الذي يشير إليه لفظ فرعون (حرفيا الباب العالي أوالسامي) في اللغة القبطية. ويكفي للتدليل على ذلك مقارنة موقف المطالبة بتطبيق الشريعة الذي ترفعه اليوم كل القوى والحركات الاسلامية في وجه الدولة المتحولة عنه بنظرها نحو مصادر الشرعية الحديثة، وبين موقف مالك ابن أنس (٧١٢-٧٩٥) الذي رفض دعوة الخليفة العباسي المنصور (٧١٤-٧٧٥م) أن يكون الموطأ قانون قضاء الدولة، قائلا: إن الموطأ هو اجتهاد مالك، أي لا يقبل بفرض اجتهاده على الناس وتوقيف الاجتهادات الأخرى. وكان ذلك من وحي ماروي عن الرسول ص أنه كان إذا أمّر أميرا على جيش أو سرية أوصاه: إذا حاصرت أهل حصن ، فأرادوك أن

تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا .. (٥٧).
والسبب في هذا التحول هو أن الدولة بعد أن كانت هي الفقيرة للدين ودعمه السياسي والشرعي، تخلت عنه، وأصبح هو نفسه، بزوال تأثيره القوى على المجتمع، مقر السياسة العمومية، مفتقرا إلى السلطان والشرعية التي أصبح يبحث عنها في التقرب من الدولة والعلم المدني معا والتشبه بهما لضمان وجوده.

إن الصيغة الاسلامية التقليدية للعلاقة بين الدين والدولة - والتي تبدو للوهلة الأولى علاقة شكلية من جهة وغير محددة من جهة ثانية، نظرا لعدم وجود كنيسة أو سلطة دينية واضحة المعالم - هي، مع ذلك، من أكثر الصيغ الدينية قوة. فبعكس الصيغ التي تعتمد على التعامل بين كنيسة من جهة ودولة من جهة أخرى، يسمح استقلال الدين عن الدولة، مع تعامله المتحرر بالدنيا، أي استيعابه لشؤونها، باندماجه العميق بالمجتمع، وتحوله إلى مقر الحركة والروح الشعبية. كما يحول غياب الهيئة الكنسية الدين إلى ساحة المساواة والحراك الاجتماعي السياسي الرئيسة، في مواجهة جمود الدولة المعتمدة في وجودها وتسيير شؤونها على نخبة عسكرية. كل ذلك يجعل الدين ملكا مشتركا وواحدا للجميع، ويمنع احتكاره من قبل أحد. ومن هنا، بدل أن ينقص دوره السياسي بسبب استقلال الدولة عنه، وغياب تنظيمه السلطوي الخاص، نراه يتحول إلى المبدأ الأخلاقي الوحيد للجماعة، وبالتالي إلى مصدر لحمتها ومقوم وجودها ومركز دفاعها وشخصيتها ومقاومتها على مر العصور، والراية التي ترفعها باستمرار في وجه الدولة، ودائرة تحقيق التفاهم العام في مقابل أداة القمع والقهر التي تمثلها الدولة المتماهية مع القوة العسكرية، مصدر التنازع والحسد والصراع والانقسام. فغياب الكنيسة والسلطة الكنسية هي التي جعلت من الصعب على الدولة أو على أي نخبة احتواء الدين وتدجينه والسيطرة النهائية عليه. والواقع أن غياب الدولة الدينية لم يمنع من نشوء

المجتمع السياسي الديني، ولكن العكس هو الصحيح. وربما كانت المجتمعات الاسلامية هي الوحيدة في التاريخ التي كانت بالفعل مجتمعات دينية، أي قائمة أساسا في دستورها العميق، ولحمتها وقوتها وقيمها على الدين. أما المجتمعات الأوروبية فلم تعرف من الدين إلا السلطة الكنسية الخارجية، أي المؤسسة الشكلية والقسرية. لكن مقابل ذلك كان لا بد من تزايد التوظيفات المدنية أو الزمنية في الدين، وجعل الاسلام إلى حد كبير مصدر العديد من العقائد والممارسات التي لا علاقة لها مباشرة بالحياة الدينية، ومن ثم كما سوف نرى، إلى إضعاف منابعة الروحية. ثم إنه في مواجهة هذا التماهي المتزايد بين الاسلام والجماعة، وتحوله إلى مركز استقطاب المجتمع المدني ونقل السياسة، بما هي حكم وقانون، إلى ساحة هذا المجتمع، وترك الدولة بدون حقيقة سياسية تقريبا، برزت الحاجة عند السلاطين إلى العمل على خلق هيئة دينية. فمن خلال مثل هذه الهيئة فقط كان يمكن إعادة تأهيل قوة الاسلام الجمعية المستقلة ووضعها ضمن نظام مراتبي يمكن، عن طريق إشراك مراتبه العليا في السلطة ضمان استقراره، وإغلاق براكينه التي لم تكن تكف عن التفجر هنا وهناك (٥٨). ومن ثم السيطرة عليه باعتباره المصدر العقيدي والمعنوي الأول لتنظيم أو إلهام كل العمل السياسي الاجتماعي. وقد نجحت السلطة جزئيا في تأهيل التيارات المناهضة القوية عن طريق خلق هذه الهيئة الدينية، ولكنها لم تنجح في مصادرة كلام الله، وحجزه عن الأغلبية الاجتماعية أو إلغاء حقها فيه. وهكذا نشأ توازن عام داخل الاسلام بين نزوعاته التحررية العنيفة المعادية للسلطة ولتمركزها الخارجي، وبين نزوعاته المحافظة والمسالمة والمسايرة لأولي الأمر التي لعب العلماء دورا أساسيا في بلورتها (٥٩).

وبعد أن كان شعار العلماء في الحقبة الأولى أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر ، استقرت الأحوال على مبدأ الأشعرية التي سوف تطبع التاريخ الاسلامي فيما بعد بطابعها المعتدل، وهو الموقف الذي يصفه

الأشعري(٢٦٠-٣٣٠) قائلا: ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في الفتنة (٦٠). والخوف من الفتنة هو الذي دفع الكثير من العلماء إلى تحريم الخروج عموما على السلطان، حتى لو أنهم لم يوفروا فرصة لنقد ممارسات السلاطين وخروجهم عن الحق والشرع. وتبين المشاعر السلبية العميقة، لا بل مشاعر الاحتقار، المتجلية في الأدبيات الكلاسيكية العربية، أن مسايرة العلماء، ساسة المجتمع وقادة الرأي ودعاة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لساسة الدولة وقادة الجيوش ومحاوري العالم الخارجي، لم تكن تعبيرا عن الخوف واتقاء الشر فحسب، ولكن تجسيدا أيضا لانتصار السلطنة وكسرها الحقيقي لمقاومة العلماء ونزوعهم الأول إلى تكوين نوع من القوة الوصية على الدولة(٦١). وبقدر مانجحت في تأكيد أسبقيتها، دفعت الدولة العلماء إلى الاختلاف، ومنعت تكوين هيئة دينية مستقلة عن الدولة. وكان بإمكانها عندئذ أن تستملك الدين، أي تستخدمه كما تشاء، ضمن حدود ميزان القوى السياسي الذي يساهم في تكوينه تفاهم العلماء أو اختلافهم وحاجة الدولة أحيانا، خاصة في ظروف المواجهة الخارجية أو الأزمة الداخلية، إلى دعم العلماء الذين يتحولون إلى ممثلين للجماعة.

وبقدر ما أصبح العلماء ذرائعيين في موقفهم العام من الحكام وفي مسايرتهم لهم أو الحملة عليهم عند الضرورة، كانوا بالمقابل متصلبين في قضايا الشريعة. وإذا قبلوا بالتهاون في الممارسات الروحية الصوفية أو غيرها، وقبلوا بالبدع الاجتماعية وتساهلوا بشأن الأعراف والتقاليد القديمة أو غير الاسلامية، بل والأخلاقية فإنهم كانوا متشبثين أشد التشبث بالقواعد الفقهية وتطبيق النصوص. ولا ينبع هذا التصلب من أن تأكيد الانتماء السياسي للجماعة الاسلامية يتركز أساسا في الانتماء للشريعة والدين، الذي يشكل سياسة المجتمع الاسلامي

الأساسية، وهو ما تعبر عنه كلمة ملة، ولكن أيضا لأن في هذا التشدد الفرصة الوحيدة التي تتيح للعلماء تأكيد سلطتهم الخاصة في مواجهة سلطة الدولة الخارجية. وهكذا حل مفهوم الملة شيئا فشيئا محل مفهوم الأمة والجماعة، وأصبح أي تهديد للشريعة أو لممارسة الطقوس الدينية خطرا على وحدة الأمة ووجودها. وهكذا كان من الممكن أيضا تعايش سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العلمائية مع سلطة جابي الخراج السلطانية. وبهذا المعنى كان الدين بشرائعه وقوانيه وقيمه وأخلاقياته ورجاله هو الذي يكون جوهر العمل السياسي المكون للجماعة، أما سلطة الدولة فلم تكن تؤثر كثيرا على بقاء هذه الجماعة كجماعة سياسية، أي منظمة من الداخل، وذات غاية ودستور.

لم يكن حقل السلطة معتبرا إذن، وهذا هو الأساسي، عملا مقدسا لا يتم إلا إذا كان للحاكم علاقة خاصة بالمقدس والقدسي والديني. وهو مايعبر عنه أبو بكر بالقول إن له شيطانا يعتريه، أي ليس له عاصم كما كان لدى الرسول ص من نبوة أو وحي. لكنه كان مثل كل أمور الحياة الدنيا، ميدان منافسة وحسد لاحدود لهما. وقد ظهر ذلك في عنف الصراع الذي دار عليه منذ الأيام الأولى للخلافة، فأبطل من هالتها القدسية، وجعلها ترتبط فيما بعد في الذهن والتجربة الشعورية العربية بالصراع الدنيوي المحض على السلطة. لقد ألغت الفتنة الكبرى كل وهم لقدسية السياسة في الوعي العربي الاسلامي منذ اللحظة التي وجدت فيها النخبة الاسلامية وجها لوجه في معركة كادت تقضي على المسلمين وتفنيهم جميعا. وظهر مثل هذا الرفض للسلطان المتعالي والمتميز، أي للدولة، في موقف الخوارج الذي كان جوهره التضحية بالدولة لصالح الإمامة الدينية. فلم تكن نزعتهم المساواتية أو السوائية تعبر عن نزعة تحرر عقلي بقدر ما كانت تعكس رؤية شمولية للدين، وبالتالي عن تقليص السياسة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فلم تعد السياسة بهذا المعنى إلا تطبيق الشريعة وخدمتها، وهو ما ينبغي أن تعمل عليه

السلطة التي تستمد منها مشروعيتها، بينما ليس لها هي بالضرورة لا روح ولا حقيقة ذاتية. لقد جعل حضور السلطان الإلهي القوي والدائم، من خلال النص القرآني وعبر الشريعة التي عمل عليها الفقهاء، وفي ضمير الفرد الذي سلم أمره كليا إليه، جميع السلطات الأرضية، أي الدولة، باهتة، معدومة السيادة أو الحاكمية، موقتة وشكلية. ومن هنا فقد كان من السهل نظريا وعقليا معارضتها، بما في ذلك السلطة الدينية، أي سلطة علماء الدين. لكن لهذا السبب بالذات كان على الدولة أن تعوض عن هذا الضعف والنقص الانطولوجي بتدعيم مضاعف واستثنائي لامكاناتها القسرية ولأدوات ونظام أو منظومة قهرها العملي والمادي حتى تؤكد وجودها في وجه الجماعة والمجتمع الذي استملك الشريعة والدين واحتمى بهما. وكان هذا كفيلا بالدفع نحو بناء نموذج خاص للدولة، يرتبط فيه العسف المطلق، أي سلطة الأمير التي لا تخضع مبدئيا لأي حد قانوني، بمشروعية الردع المطلق، أي استخدام كل الوسائل الكفيلة بإرهاب الناس وردعهم عن تجاوز ماتعتبره الدولة معيارا للسلام والأمن الداخلي وحدود ميدان الدولة، وذلك حتى تمنع الذين يستسهلون المعارضة السياسية باسم الدين من التفكير الجدي فيها، أو حتى تلغي أثر المعارضة الشرعية الممكنة بإلغاء إمكانية أو احتمال قيام سياسة عملية بمعنى الكلمة.

بالتأكيد كانت السلطنة تشكل تدعيما للجماعة وسببا للإزدهار عندما كانت عادلة، لكنها كانت تتحول، أيضا، إلى عالة على الجماعة عندما تنحط وتسيطر عليها فئة فاسدة. وفي جميع الأحوال لم تكن الدولة تمثل إلا أحد ميادين استعراض الشأن العام، وهو غالبا لم يتعد ميدان جمع الخراج وحفظ الأمن الخارجي والداخلي جزئيا. ولهذا لم يكن تغير السلطة العرفية وتبدلها، كما لم يكن تعدد السلطات والدول وعدم استقرارها، يعني شيئا كبيرا بالنسبة لاستمرار الجماعة وتكوين هويتها واستقرارها العام ودستورها الحقيقي بالمقارنة مع تغيير أو

تحريف النص. فالدولة لم تكن مركز تكوين وتحقيق الاجماع السياسي كما ذكرنا، في الوقت الذي كانت فيه الهيئة الدينية هي المتكفلة في جميع الظروف بمواكبة الحياة العامة وتطوير التشريعات، والفصل في المنازعات والاختلافات، سواء عن طريق القاضي المعين رسميا من قبل الدولة، أو عن طريق علماء الأحياء والقرى الذين لم يكن دورهم، يقل، حتى وقت قريب، عن دور الدولة في تحقيق ومتابعة الأحكام الشرعية. بل إن السلطة الدولوية لم تكن تملك شيئا من حق الحكم باستثناء الجرائم السياسية التي يمكن أن تهدد استقرار الدولة أو السلطان.

وقد وصل أمر سلطة الدولة في الوعي العربي إلى درجة من التشكيك وعدم التقديس والاحترام جعلت منها مساوية للكذب والعنف والدسائس. وبالمقابل كان المجتمع ينظر بشكل عام بالكثير من الاحترام والتبجيل إلى اؤلئك الذين يحملون معاني العلم الديني والتقوى وشاراتهما، دون أن تكون لهم السلطة القسرية أو سلطة الدولة، بل بقدر بعدهم عن هذه السلطة، وتقربهم من المجتمع، ومنهم الأولياء والأتقياء والمتصوفة والعلماء والفقهاء المستقلين برأيهم. وبالمقابل لم يكن الرأي العام يرى في العلماء المرتبطين بالدولة إلا موظفين مدنيين يقومون بمهمة إدارية عادية، لاتعطيهم مكانة استثنائية وعصمة دينية.

ولعل ضعف موقع العلماء في نظام السلطة العليا، وفقرهم (٦٢)، قد دعم الاتجاه العقيدي العميق إلى إضعاف هيبة السلطة العلمائية، وأعطى عن العالم صورة إنسانية طبيعية. وقد دعم الاختلاف بين المجتهدين، أيضا، هذه النظرة المجردة عن التقديس (أي العلمانية والعقلانية بالمصطلح الحديث) لرجل الدولة والدين معا، كما أبرز محدودية المعرفة البشرية مهما كان موقع القائمين عليها. إن القدسية الناجمة عن التشريع راجعة بأكملها إلى الله بما هو صاحب التشريع كله، وليس لأحد غيره هذه الصفة. أما الاختلاف فإنه يكمن في طرق الوصول إلى حكم

الشرع واستخلاص الأحكام القانونية من الحقيقة القرآنية، وهذه الطرق يمكن أن تخطيء كما يمكن أن تصيب (٦٣).

وربما كان التأكيد على انعدام العصمة حتى عند الأنبياء، بما يفترض ذلك من إمكانية الخطأ في المعرفة البشرية والتفسير، هو الذي دمر من الأساس المفهوم العميق والأول للنظرة التقديسية التي قامت عليها احتكارات السلطة والمعرفة في الغرب المسيحي، والتي وقفت ضدها العلمانية كعقيدة نفي العصمة عن البشر والقداسة عن الفكر النابع منهما، وتأكيد مكانة العقل والعقلانية كقيمة إيجابية يمكن الاعتماد عليها. وإذا نجح الاسلام في أن يكون مصدر السياسة في المجتمعات الاسلامية فلأنه تبنى منذ البداية هذا الموقف الايجابي من المعرفة والوعي البشريين، بوصفهما قادرين بنفسيهما على متابعة رسالة الوحي، دون أن يضفي عليهما أي نوع من القداسة التي حصرها حصرا بالسماء. ولعل أكبر مساهمة جاء بها في هذا المجال وعملت على تحرير العقل البشري هو بث هذه الروح العلمانية ، أي الروح الوضعية، الموجهة نحو الاهتمام الحقيقي بالعالم الخارجي المادي والواقعي، ورفض التزهد والانعزالية والمسكنة، كما كانت أساس تقدير واحترام الرأي، أي المعرفة الانسانية الاجتهادية المباشرة بالعالم، وعدم بخس قيمة هذه المعرفة بالمقارنة مع الحكمة الالهية التي لا يستطيع أحد على الأرض على كل حال أن يدعي السيطرة عليها أو امتلاكها. فوضعنة العالم أي جعله موضوعا بسيطا قائما خارج الاعتقاد البدهي، خارج الروح، أو ضرب منهج التعامل العاطفي والتقديسي والاحيائي معه هو سبيل فتحه على العقل، وفي الوقت نفسه بناء نظام العقل، كنظام مختلف كليا عن نظام السر الباطني أو السحر الايحائي. وهذا النظام العقلي هو المنتج لكل المعرفة البشرية التي لا تتوقف عن التقدم لأنها ترفض التقديس الذاتي ولا تحتمله، وتقوم على التسليم بأن كل رأي إنساني يحتمل الخطأ والصواب، ويحتاج إذن باستمرار إلى أن يبرهن على صحته ويطور برهانه النظري

والعملي، وأنه فيما يتعلق بمعرفة هذا العالم الخارجي الموضوعي، أي حقيقته، لا يملك رجال الدين أسبقية ولا قوى متميزة تختلف عما يملكه غيرهم، وأن هذه الحقيقة الموضوعية معروضة بالمقدار نفسه، وبالتساوي، على جميع العقول التي زود الله بها بني البشر، وأن التعلم والتحصيل العلمي هو الطريق الوحيدة للوصول إليها، وأن وسائل التعلم والتحصيل، إن لم تكن متساوية لدى جميع البشر، فإنها في متناولهم، بل هي من شروط الايمان الذي لايصح إلا بالعلم الفردي، والصلة المباشرة، وهو واجب وحق عام لجميع المسلمين دون تمييز بالجنس أو السن أو الأصل. وما كان من الممكن إقامة التعليم والعلم على أساس متين دون إثبات مشروعية المعرفة الناتجة عن العقل البشري. فهو الأصل أيضا في بناء نظم التدريس والتوظيف الواسع فيه باعتباره العمود الفقري لآلية علمنة العالم، أي إرجاعه إلى أصله كموضوع مفتوح للعقل، أو جعله عالما-دنيويا ومنع خلطه بالقداسة أو تصنيمه، وبالتالي تغيير نظرتنا إليه من نظرة لاهوتية تتلقى مايوحي لها به أصحاب المعرفة الباطنية المعصومة والإلهامية، إلى نظرة واقعية وتجريبية تعتمد الملاحظة والنقد والتحليل العقلي.

بل يبدو للمرء وكأن الشعور بالاحترام مرتبط في الوعي الاسلامي الكلاسيكي بالابتعاد عن السلطة، حتى في مجال الدين، - ومنه جاء تقديس الأولياء - لما لديه من انطباع بأنها مفسدة أو متضمنة لإمكانية الفساد. ليست العلاقة بالسلطة السياسية إذن في الوعي الاسلامي علاقة تقديس وإنما علاقة حذر وخشية وتقية.

ولا شك أن التقديس والموقف التقديسي كان قائما بقوة لدى الأوساط الشعبية الاسلامية التي كانت تعيش على التعلق بكرامات الأولياء وتخضع لتأثيراتهم. ولكن في كل ما يتعلق بشؤون السلطة ،الدينية والعقلية، لم يكن لدى المجتمع بأكمله أية أوهام عن عصمة العلماء وإخلاص الأمراء والساسة. إن السياسة

في مستوييها العقائدي، والعملي، أي بالقيادة الفكرية والزعامة، كانت تؤلف، بعد أن نزعت عنها أوهام القدسية، وأخضعت للمحاكمة العقلية، مجال الصراع والتنافس المادي والمعنوي الأكبر. وكانت تعتبر بسبب ذلك أيضا مجال الدنيا وإرضاء المطالب والغرائز الدنيوية بامتياز، وهكذا كانت تمارس في أغلب الأحيان حتى اليوم.

ولهذا المفهوم المتعلق بالدين والدولة والجماعة آثاره على علاقة الجماعة الاسلامية ككل بالأرض والإقليم والدولة. فلم تكن مسألة الحدود الجغرافية واضحة ولا دقيقة، كما لم تكن لها الأهمية التي تعطيها لها الدول والشعوب اليوم. إن السيادة أو معنى السيادة لم يكن يشتق مباشرة من القدرة على حماية الإقليم الترابي، وإنما من فرض الخوة أو التهديد بالحرب أو إبراز مظاهر القوة المختلفة في الدولة. بل إن وجود الدولة الواحدة لم يكن شرطا لتأكيد وحدة الجماعة، وكأن الشعور بوحدة الجماعة قائم بالرغم من وجود الدول والحدود والسلطات المتميزة. فقد كانت هذه الوحدة متجسدة هنا أيضا في وحدة التقاليد والعقائد والمذاهب، وفي التداول الحقيقي للنخبة الدينية من علماء وفقهاء ومتصوفة على اتساع الرقعة الاسلامية، وعبر جميع الحدود. ولذلك رغم العداوات السياسية والنزاعات بين الدول والسلاطين، بقيت شبكات التواصل الثقافي قوية حتى العصر الحديث وهي التي حفظت للعرب مثلا الشعور بالانتماء إلى شعب واحد. وقد استمر رجال العلم والدين المسلمين يجوبون الأمصار الاسلامية بسهولة تتناقض مع مناخ التحجر واليباس الذي صبغ وما يزال العلاقات السياسية.

لقد قام اندماج المجال العربي الاسلامي وتوحيده في الواقع على أساس التبادل والتداول بين النخب الثقافية والدينية أكثر مما قام على أي شيء آخر. وقد كان لهذا الاندماج أثره في تقريب المسافات الذي سيوظف في التجارة الاسلامية

والبعيدة. وسوف يستفيد التبادل التجاري والتبادل الثقافي من بعضهما البعض ويتفاعلا ويدعم بعضهما الآخر. وهذا هو الذي خلق وعمق حس التضامن الجماعي. ومن هنا كانت تختلط شرعية وجود الجماعة هذه بالطموح العميق إلى الوحدة الدينية والمذهبية التي لا يضمنها إلا استقلال العلماء، على اختلاف مذاهبهم، عن الدولة والسلطة السياسية. واليوم لا يمنع وجود أكثر من عشرين دولة العرب من الحديث عن أمة عربية واحدة، أو عن جماعة عربية تؤكد وجودها، كجماعة واحدة، من وراء الحدود السياسية القائمة. وهذا ما يعجز عن فهمه السياسيون والمستشرقون الذين لايفهمون الأمة حسب تقاليدهم السياسية التاريخية إلا كانتماء لدولة واحدة (٦٤).

إن تأكيد الهوية الواحدة للجماعة يظهر بشكل خاص في الطموح إلى صيانة وحدة العقيدة. ومنه الحديث اليوم عن العقائد المستوردة باعتبارها أدوات تقسيم وتهديد للأمة. وهذا استمرار لمفهوم الأمة بمعنى الجماعة المؤسسة على السياسة الدينية. وحتى الانقسام السياسي العميق الذي حدث بين السنة والشيعة في أوج تطور الأزمة الإسلامية أمكن استيعابه على الصعيد العقيدي بالاعتراف المتأخر بالتعددية المذهبية داخل الدين الواحد. ولم يؤد الانقسام السياسي العنيف الذي قاد إلى حروب حقيقية إلى التأثير بشكل كبير على وحدة العقيدة الاسلامية. فقد بقي النص القرآني النبع والمرجع الأول للجميع، في العقيدة والتشريع، ولم يمس الاختلاف إلا التفسيرات الفرعية ذات الطابع السياسي. إن أصول المذهب بقيت تقريبا واحدة، وكذلك فقه العقيدة ولاهوتها. وبسبب قوة تجذره داخل الجماعة المدنية، ووقوفه فوق الدول والسلطات السياسية المتبدلة، والسياسة تبدل والدين ثبات، استطاع الوعي الاسلامي أن يستمر حتى اليوم كقوة حية موحدة نشطة لم تستطع أنماط الوعي الجديدة أن تلغيها وإنما أضيفت إليها.

ليس هناك إذن في هذه السيروة التاريخية مايماثل الانتقال الاوربي من دولة دينية إلى دولة علمانية، أي من وعي قومي مستند إلى الولاء لعقيدة مقدسة واحدة، إلى وعي قومي وضعي مبني على تنازلات متبادلة سياسية، وقائم على استبعاد أي مرجعية عقائدية في ممارسة السلطة عن الانتماء السياسي للجماعة أي عن المواطنية. وهذا أساسي في فهم العوامل التي تؤثر في تعثر الممارسة السياسية الحديثة.

تبدو السياسة الاسلامية إذن، في أساسها كدعوة علنية ومستمرة للوحدة، وتعبير دائم عن الانتماء والولاء العميق للجماعة، ومقاومة كل ما يهدد وحدتها هذه من أهواء وإغراءات دنيوية، يتعرض لها الناس حاكمين ومحكومين، علماء وأميين، مظلومين أو طغاة ضالين، وكل ما يواجهها من مخاطر الغزو والعدوان الخارجي الاعتيادي في كل المجتمعات. ولعل أفضل ما يجسدها هو مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعبر عن ممارسة المسؤولية الجماعية بالنسبة لكل مسلم وفي كل الظروف، ويشكل بطاقة انتمائه للجماعة وعضويته فيها معا. ومن هنا تضع التربية الاسلامية نفسها فوق الطبقات لتتحول إلى تسوية قائمة على التهذيب والتربية الذاتية. ولأنه ليس هناك كفالة أو حصانة للعقل في الاسلام عند أحد فالحقيقة تظل ضالة المؤمن وتتطلب منه العودة الدائمة للنبع وللمصادر الدينية الأولى. وليس من قبيل الصدفة إذن أن تزداد قدسية الحقبة الأولى بقدر الابتعاد عنها (٦٥). فالعودة للمنبع ليست بالضرورة إعطاء الظهر للتاريخ بقدر ما هي توحيد السجل، وتحقيق الاستمرارية التي هي بنية التاريخ، وأساس تكوين المعنى فيه.

في هذا العالم الاجتماعي الذي يتعارض بكل ما فيه مع عالم الغيب وملكوت الله، لا ينتفي كل معنى للتضاد بين ماهو زمني وما هو ديني فقط، ولكن هذا

التضاد ذاته ينحل في معارضة أعلى بين عالمين منفصلين، عالم الدنيا، حيث العقل سيد الأشياء بما في ذلك الدين الذي يتماهى أكثر فأكثر مع الاجتهاد ومدارسه، وبالتالي مع إدارة شؤون الحياة الدنيا، وحيث يختلط الدين بالحياة، والوعي بالوجود من جهة، وعالم الآخرة حيث تتفتح الحرية والرغبة بدون حدود، وحيث لا تبقى ضرورة للشريعة، أي للقانون ذاته الذي لا يعبر إلا عن السياسة الخاصة بهذه الدنيا الفانية وغير المعصومة. ولكن الدين يبقى مصدر تربية ذاتية وجماعية لا غنى للنظام السياسي عنها، بالرغم من كونه أبعد ما يكون عن الدولة. إنه بحاجة إلى جهاز ليكون له بمثابة المبدأ المحرك. إن الدولة هي الجسد والدين روحها. والخطر أن ينفصل الجسد عن الروح. وفي هذه الحالة يزول العقد الجمعي وينفرط الاجتماع السياسي بما هو تكوين للحمة وأمة. لكن بين الانفصال والاتحاد درجات كثيرة هي مجال اشتغال السياسة الاسلامية النظرية والعملية على السواء، ومبدأ ذلك أن الملك، كما يقول ابن خلدون، لايتم عزه إلا بالشريعة ولاقوام للشريعة إلا بالملك . فعلى الفقيه عالم السياسة، أن يجهد كي لا ينشأ الانفصال، وإذا نشأ عليه أن يساهم بإعادة نصاب الوحدة بنشاطه العملي وكفاحه معا. وهذا هو معنى السعي لتحقيق العدل.

لقد كان تاريخ الاسلام السياسي إذن هو تاريخ الاستهلاك التدريجي للدين، بما هو ايمان، ونبع فضائل ومصدر إلهام. وكانت الدولة، بما هي جهاز لانتاج القوة القاهرة ورعايتها، تلعب دور المعقلن والمرشد لهذا الاستثمار الروحي، عندما كانت السلطة فيها بيد رجال يحركهم هم أنفسهم الايمان، كما كانت تلعب دور التبذير والهدر الكبير لرأس المال الروحي هذا عندما كانت تقع تحت أيدي رجال أو نخب فاسدة وعديمة الايمان، أي بعيدة عن نظام القيم التي تحرك ويمكن أن تحرك الدولة. وبشكل عام كان فساد السلطة المرتبطة بالدولة، والسلطة عموما، يتفاقم على مر التاريخ مع خفوت جذوة الايمان وتراجعه، بمرور الوقت وتطور الحضارة

المادية. ومع هذا التراجع العام، كانت سلطة العلماء وسلطة الأمراء تتقاربان في الشكل والمضمون وتتحولان إلى سلطة شكلية واحدة. وبقدر ما كان هذا يخفف من الصراع والتنافس بين السلطتين، ويؤكد التبعية المتبادلة بين الدولة والسلطة، وبروز الدولة بما هي مبدأ قهري، ناظم وحيد للجماعة. وفي النهاية لن يبقى من الدين إلا القشرة الخارجية ومشاعر الانتماء التاريخي والجماعي السطحي، الذي لا يخلق تضامنا ولا يثير حمية. وهذا هو الوضع الذي ورثناه عن الماضي في العصر الحديث. دينا شكليا مستلبا للدولة وتابعا لها، ومذعورا من الابتعاد عنها بقدر شعوره بغياب مرتكزاته الايمانية في المجتمع، ودولة قهرية ليس لها أي مضمون سياسي حقيقي، وهي مؤسسة عسكرية مهمتها مراقبة المجتمع ومنعه بالقوة من الانفلات والانحلال العام.

VII

مصير الثورة الدينية:
من الدين إلى السياسة

والنتيجة التي نريد أن نخلص إليها في هذا القسم هي أن سقوط الخلافة، ومن ثم نشوء الدولة في الاسلام يؤكد مايقوله الاسلاميون من حاجة الاسلام كجماعة مثلها مثل أي جماعة أخرى، إلى وازع خارجي، إضافة إلى الوازع الديني الداخلي، هو الدولة كمنبع لسلطة خاصة قهرية. وسواء عبرت هذه الضرورة عن

نفسها على أنها ضرورة دينية لها برهانها في النص، كما عند الشيعة والقريبين من مواقفهم ، أو على أنها من وحي الاجتهاد العقلي في الدين، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة السنية، فإن الاسلام كدين لا يضمن تحققه التاريخي تماما دون الدولة. ولهذا فقد كان مؤسسا لدولة، وجاءت الدولة كتتويج طبيعي للجماعة والروح الجمعية التي أنشأها.

لكن الفتنة الطاحنة التي واكبت ميلاد الدولة وتوليدها، وأسست لما سوف نطلق عليه الملك العضوض، أي السياسة المدنية، ثم الدخول العفوي والطبيعي لمجتمعات المسلمين في هذه السياسة في العصر الحديث، استكمالا للدولة العضوض، وقبول العلماء والفقهاء بالتشريع لهذه الدولة اليوم كما في الماضي، يؤكد كذلك ما يقوله العلمانيون من أن الاسلام، وإن تضمن مطلبا دولويا، فإنه لا يتضمن نظرية في الدولة والسلطة، ولو كان فيه مثل هذه النظرية لما وقع المسلمون، منذ العهد الأول في الخلاف، ولما زالت الخلافة بالسهولة التي حصلت بها وانهتها من التاريخ.

وكما ذكرنا إن غياب مثل هذه النظرية متضمن في الفكرة الدينية والنبوية ذاتها. فالدين لا يقبل بأن يقلص نفسه لدولة وسلطة، أو أن يراهن على القوة القهرية كما كانت الدولة تظهر في ذلك الوقت، ولا يمكن للنبوة أن تتحول ببساطة إلى زعامة أو قيادة مدنية. وهذه النبوة ليست مرتبطة بالنبي وحده، ولكنها مستمرة عبر القرآن والحديث، حتى يومنا هذا، وهي الإطار الأساسي المكون للوجود المدني الاسلامي.

ولأن الدين ليس فيه نظرية دولة، ولأن الدولة أضيفت إلى الدين من قبيل سد الحاجة إلى الوازع السلطاني كما قال عثمان ٦٦، ولأن السلطة بقيت أداة في يد الدين، ولأن الدين ما كان يمكن له أن يشرع للدولة دون أن يعترف بأن المراهنة

على الايمان والاحسان والجهاد والتضحية غير كافية للخلاص، أو كما نقول اليوم لتحقيق الاستقرار والبناء الاجتماعي السليم، فقد بقي موضوع السلطة من الموضوعات غير المفكر فيها إطلاقا في الفكر الاسلامي. وبسبب ذلك، أفتقد المجتمع الاسلامي القدرة على السيطرة عليها والتحكم بها وتأهيلها وتدجينها. فالتحكم والتأهيل يحتاج إلى تفكير وتحليل للآليات والمشاكل والعلاقات. ولأنه لم يفهم آلية عملها، تحولت في حضن المجتمع الاسلامي إلى قوة غامضة، طبيعية، أقرب ما تكون وجوديا إلى مفهوم العصبية الخلدوني، وأمكن لها بعد أن صدرت بقرار من الدين أن تصبح قوة سلب واستلاب للمجتمع والدين، قوة متوحشة لا ضابط لها. وأصبحت نظريات السياسة الاسلامية محاولات لوضع شروط شكلية، لمجتمع فاقد المبادرة إزاء الدولة، من أجل الحد من توحشها وخارجيتها وانخلاعها عن المجتمع مع ما يعني ذلك من خطر وقوفها ضده. أي تحولت النظرية السياسية الاسلامية إلى تبخير حول الدولة والسلطان، ونوع من السحر لسلطة لا قدرة لأحد على فهم آليتها أو طرق التعامل العقلاني بها، وبالأحرى السيطرة عليها وتحويلها وتطويرها من داخلها. وهكذا بقيت هذه السلطة استبدادية مطلقا، فردية، عسفية ولا إنسانية. بقيت كما يدل على ذلك النعت الدائم لها، **شوكة في** جسم المجتمع يضرب بها ويتأذى منها، ولكنه يقبل ذلك كضرورة وشر لا بد منه لحفظ نفسه وأمنه الخارجي.

لقد بقيت العلاقة بين الدولة والمجتمع، كمقر ومستودع للدين، علاقة ميكانيكية. وبقدر ما ارتد الدين على الجماعة ترك الدولة دون حقيقة اجتماعية، جعلها قوة مجردة كما قلت. وهذا التهميش السياسي والأخلاقي للدولة هو الذي جعل منها قوة ضاربة من جهة ولا إنسانية من جهة أخرى. إن وضع المجتمع إزاءها يشبه تماما وضع الشخص الذي يربي وحشا للدفاع به عن نفسه، ولكنه ما إن يفقد السيطرة عليه والتحكم به، حتى يصبح أول ضحاياه. فمع تضاؤل روح التعاون

الاجتماعي والعصبية الدينية مصدر الشريعة والسياسة والقانون في المجتمع الاسلامي، فلتت الأمور من يد المجتمع والدين نهائيا، وأصبحت الدولة غولا حقيقيا، أي مصدر تهديد وعدوان وإرهاب داخلي دائم.

قد يقول البعض أن هذه النظرية السياسية كانت موجودة ولكن المسلمين لم يعرفوا تطبيقها، وهي نظرية الشورى. والواقع أننا لم نكتشف معنى الشورى بما يفيد الديمقراطية إلا على ضوء اكتشافنا لنظريات السلطة الحديثة وتحديدها لموضوعها وضرورة تقييدها، ووسائل التعامل بها، وما تشكله من تحد خطير للمجتمعات إذا تركت سائبة. وقبل ذلك لم يحصل لفقيه أن انطلق، أو حاول الانطلاق، من مفهوم الشورى ليصل إلى بلورة فكرة نظام سياسي قائم على تحديد السلطة أو التعامل المختلف غير التسليمي معها. والسبب في ذلك طبعا أن المجتمع الاسلامي في ذلك الوقت كان يفكر في الأفق والمنظور العام للدين، وللثقة بالله والنفس والايمان، أي يخضع لمفاهيم مختلفة في الوجود، ويعيش في مناخ مختلف أيضا هو مناخ الدين في صورته العميقة كتسليم بالرعاية والعناية الالهية كشرط أول لقوام العالم. وهذا هو معنى الايمان. وفي هذا المنظور كانت كلمة شورى، مثلها مثل جميع الكلمات التي توحي بالسلطة أو بمواجهتها، تؤلف مفهوما من المفاهيم الدينية العديدة المرتبطة بالحث على الفضيلة والتربية الاخلاقية للمسلمين. إنها مثل كل ما يرد من كلمات متعلقة بالحكم والأمر والقضاء وغير ذلك مما ننظر إليه اليوم وكأنه من مقومات السلطة والسياسة الدينية أو مما يعبر عنها ويشير إليها، لم تكن موجهة أساسا للسلطة أو لبناء قيادة محددة للدين أو للدولة، ولكنها كانت موجهة لكل مؤمن فرد، أي كانت توجيها تربويا محضا، ينطبق على سلوك المؤمن في بيته كما ينطبق على سلوك رئيس القوم أو الدولة معا، وبنفس الدرجة. وبهذا المعنى فقد كانت مبدأ وقيمة أخلاقية (٦٧). ومن أجل تحويل المبدأ والقيمة إلى نظرية، يحتاج الأمر إلى كل المناخ العلمي الجديد، والتحليل العلمي للسلطة بما هي

ظاهرة اجتماعية تخضع لقانون يمكن الكشف ولا بد من الكشف عنه. والحال أن التعامل مع السلطة، من حيث الوعي والممارسة، سواء على المستوى الشعبي أو حتى على المستوى الرسمي، فيما يتعلق بالوزراء والولاة، لم يكن يعتمد في المناخ العام السائد على فكرة أخرى غير التسليم بعدم القدرة على تصور موضوعها أو وسائل بل فكرة التحكم بها. ومصدر هذا الموقف التغييبي لموضوع السلطة هو دون شك اعتبارها منذ البداية أداة ووسيلة بيد الدين، وبالتالي فإن الأداة لا قيمة لها، ولكن القيمة هي في من يستخدمها، أي في الانسان المؤمن، رعية كان أم راعيا. ولذلك كانت النظرية السياسية جزءا من التربية الدينية لا علما في السيطرة على القوة العملية التي اسمها الدولة. لقد حرم الفكر الاسلامي نفسه من التفكير في واقع السلطة منذ اللحظة التي اعتبر فيها أن ليس للدولة ماهية مستقلة ومتميزة، وهي مجرد آلة ماهيتها موجودة في من يستخدمها. وهي النظرية نفسها التي سوف تأخذ بها الماركسية في العصر الحديث، والتي ستؤدي كذلك إلى عكس ما كانت تعتقده تماما، إي إلى تكوين دولة القوة التي تصبح روح المجتمع ومبدأ وجوده، وتجعل الجماعة والأمة آلة في يدها.

وللأسف، وبصرف النظر عن النوايا، لا يزال هذا الموقف هو السائد في الفكر الاسلامي المعاصر الذي يناقش الدولة لا من حيث إنها تنظيما للسلطة بما هي تداول وتحقيق لتراتب وتحديد لمسؤوليات وتعيين لأهداف ومحاسبة على المسؤولية، أي مؤسسة دنيوية تاريخية لا شخصية، ومجالا مستقلا لتسيير وتوظيف السلطة، بكل ما تحمله من رهانات تمس مصير المجتمع، ولكن من وجهة نظر المبدأ الأخلاقي والقيم الدينية أو العلمانية. إن ما يطرحه الفكر السياسي الاسلامي اليوم لا يختلف عما كان يطرحه الفقهاء من ضرورة الزام الامام بالشريعة، اعتقادا أن هذا الالزام هو بناء للدولة الاسلامية. والحال أنه إذا كان لهذا الوضع علاقة بحل مشكلة العدالة، وهي قيمة سياسية اجتماعية، فهو لا يستطيع أن

يحل مشكلة الدولة التي لا تتعلق في نظري إطلاقا بنوعية القوانين والشرائع التي تلتزم بها السلطة بقدر ما تنبع من تحديد وسائل ممارسة السلطة التي تملك القوة الضاربة التي يكلفها المجتمع بتطبيق هذه الشرائع، سواء كانت دينية أول اصطلاحية. فالقضية لا تتعلق بنية الحاكم أو بإرادته أو بمقدرته على تطبيق الشرائع، ولكنها تمس النظام الذي يحدد وسائل هذا التطبيق والنواحي الإجرائية له. إن نظرية السلطة ليست نظرية في الاخلاق ومنظومات القيم الدينية وغير الدينية، ولكن في قواعد استخدام قوة مجردة صماء تفعل ما تمليه عليها غريزتها، أي حسب منطق القوة. وإذا لم نشأ أن نشكك في ايمان كل السلاطين والحكام الذين مروا في التاريخ الاسلامي، ولا ينبغي لنا أن نشكك، فلا بد أن نقول أن المسألة ليست مسألة إرادية، ولكنها قضية تتعلق بتصور الدولة نفسها، وما كان الحكام أنفسهم إلا سجناء تصورات ومفاهيم تجعل منهم وسائل لتربية وتعظيم القوة الوحشية التي يمثلونها. ولم يكن من ملطف ممكن لهذه القوة إلا ايمانهم العميق ونزاهتهم. وهو ليس من الأمور السهلة في إطار إغراءات السلطة وجوّها.

ومثل ذلك ما ينجم عن نظرية الحاكمية أو اعتبار أن السلطة كلها لله. فهو إن لم يكن ثمرة سوء نية غير مقصودة، أعني ثمرة رد فعل سياسي هدفه نزع الشرعية عن أي سلطة ودولة، ومن ثم تشريع الفوضوية والعدمية السياسية، فهو لا يعبر عن رفض التفكير بالسلطة من منظور واقعي وعملي تجريبي فقط، ولكنه يتجاوز ذلك إلى تحريم التفكير فيها بالكلية، ووضعنا في إطار دولة لا تعرف هي نفسها مباديء توجهها في المجتمع ووظائفها، اللهم إلا إذا خلطت نفسها بالله واعتبرت أنها تجسيدا لإرادته وقوته بما هي مركز السلطة ووسيلة توليدها وتحقيقها. فالمطروح علينا كما على كل المجتمعات أن نضبط السلطة العملية التي نتعامل بها والتي نراها متمثلة بالأشخاص والأجهزة والدول التي تحكمنا، وتحديد طرق ممارستها

والتحكم بها، بصرف النظر عن طبيعة القائمين بها وإيمانهم، وعن البرنامج الذي تطبقه. وليس المطروح علينا التعامل مع السلطة الإلهية ومناقشتها. وإذا كانت السلطة لا تكون إلا لله، فالدولة البشرية باطلة من الأساس كوعاء للسلطة الدنيوية على الأرض، والثواب والعقاب لا يكونان عندئذ إلا في اليوم الآخر، أو يوم الدين. والحال أن ما هو مطلوب منا على الأرض ليس تنظيم يوم الدين، ولا التعامل مع الناس من منطلق أننا أولياء الله ومساعديه في يوم الحساب، ولكن تأسيس سلطة إنسانية، يقوم بها ويمارسها بشر، وتحديد صلاحيات هؤلاء البشر وضبط سلوكهم، وتعيين طرق محاسبتهم، وتدريبهم على معنى المسؤولية الجماعية، وتعليمهم قضايا الإدارة والحكمة والفضيلة، سواء أكانوا متدينين أو غير متدينين. إن مهمة المجتمع المدني، أي البشري، هي تنظيم مصالح الناس الدينية والدنيوية على الأرض، وتطبيق القانون والحساب من قبل بشر على بشر. أما فيما يتعلق بالمصير النهائي والحساب الديني، فهو من شأن الله وأمره، ومتروك له. ولا يمكن للسلطة المدنية التي يمارسها ويتحكم فيها بشر مثلنا، أن تخلط نفسها بسلطة الله، أو تدعي تطبيق حسابه، أو تحل محل يوم الدين والحساب، أو تغطي على نقصها وقصورها الفطري ومحدوديتها بالتماهي مع كمال الله وحكمته وإرادته. ومن هنا فإن إثارة شعار لا سلطان إلا لله في كل مرة تطرح فيها مشكلة السلطة الأرضية، سلطة البشر العملية، لا يمكن إلا أن يقود إلا إلى منع التفكير الجدي بالسلطة السياسية ومستلزمات إخضاعها والسيطرة عليها، وبالتالي الاستمرار على طريق الهرب إلى الأمام الذي قاد ولا يزال إلى تدعيم الدولة الاستبدادية والقهرية، الخارجة عن المجتمع وعليه. فلا يمكن لرفض التفكير بالسلطة، أو بالتعامل الانساني معها بما هي انتاج بشري ومدني طبيعي للمجتمعات البشرية، دينية كانت أو غير دينية، إسلامية أو مسيحية، تماما كالصناعة والزراعة والآداب، إلا أن يصنمها ويجعلها موضوع عبادة وتقديس وشرك. وليس لهذا الرفض علاقة بالقيم الدينية

أو الايمان بقدر ما هو في نظري أحد بقايا التراث القبلي العربي الفوضوي الذي يربأ بالخضوع لأي سلطة، ويغطي هذا الرفض للسلطة عموما، بالقبول بسلطة إلهية لا يمكن لأحد أن يدعي تجسيدها على الأرض أو يجرؤ على التمسح بها. مما يعني في النهاية، إلغاء أي سلطة. والمشكلة أن هذا الالغاء الإرادي لا يلغيها بالفعل ولكنه، بقدر ما يخفق في فهم قوانين عملها وتناقضاتها، يدعمها ويجعل منها قوة خارجية قاهرة، كما رأينا. وهذا هو مصدر الاستلاب السياسي للمجتمعات العربية اليوم والبارحة.

هناك من يعتقد أن ما أخفق فيه المسلمون الأوائل، بما في ذلك الصحابة في العهد الأول يمكن لنا أن نتجاوزه ونعيد تأسيس الدولة على الدين، أو أن نستمد نظرية للدولة من الدين يبرز فيها الوفاق والتوافق كليا بين الدين والدولة، بدل ما كان سائدا من طابع ميكانيكي بينهما في الماضي. والواقع أن الدين إذا أصبح دولة ونجح في أن يتحول من ذاته أو يخلق في ذاته سلطة قسرية منظمة كالدولة، صار كنيسة. وهذا ما حصل للمسيحية، وهي أمامنا تجربة تاريخية مهمة. ولم يمنع تأكيد المسيح على رفض السلطة المدنية والتعامل معها من بناء أكبر سلطة مدنية باسم المسيح في الدول البابوية. والنتيجة كانت إفساد الدين، ثم طرده من السياسة كليا، وتهميشه السياسي، باسم فصل الدين عن الدولة. ولكن بالمقابل، إذا بقي الدين بدون دولة، وراهن على الصلاح المبدئي لكل فرد وعلى قوة ايمانه، ورفض أن تكون له سلطة قهرية من داخله، أي كنيسة، أصبح جماعة، وبقدر ذلك أصبح محور الحياة السياسية والأخلاقية والمدنية والفنية والروحية معا للمجتمع. ومن ثم، وهذه خلاصة تجربتنا، حرم الدولة من أي حقيقة أخلاقية وسياسية عليا، وحولها إلى آلة صماء وقوة قهرية محضة، أي تركها بدون دين. ولعل المسألة الكبرى والأساسية للمعاناة في التاريخ الاسلامي جميعه هي وجود هذه الدولة اللادينية، أو التي لا دين لها ولا أخلاق، هذا الوحش الحقيقي الذي يترصد بالمجتمع

وهو مقيم بين ظهرانيه، والمستعد في كل لحظة لمصادرة حريات الناس وكراماتهم وروحهم.

من أين سنأتي إذن بنظرية السلطة حتى نقف في وجه هذا الوحش الذي يولده كل اجتماع بشري، وندجنه ونجعله نهائيا في خدمة الأمة بعد أن كان غولا يهددها ويرعبها؟ من الرأي. ككل العلوم المدنية والنظرية. فليس الدين هو الذي منع المسلمين من التفكير في موضوع السلطة، ولكن فهما معينا للدين، في إطار تقاليد عريقة فوضوية تنزع إلى رفض السلطة، ولم تقبل التسليم والطاعة في الواقع إلا للنبوة. ولأن الدين يراهن على التربية، وهو تربية جماعية للبشر، ولأنه ينطلق من الايمان، فهو لا يستطيع أن يتحول إلى سياسة، أو يجعل من نفسه سياسة، دون أن يضحي بمصدر قوته ونبع الفضائل التي يتعامل بها. لكن السياسة ليست نقيضا أو نفيا للهداية، ولكنها طريقة موازية وإضافية، أي مستوى آخر من مستويات التدخل في معالجة النزاعات وحل المشاكل التي تعترض بناء المجتمعات الانسانية وتنظيمها. فبما هي منهج في تنمية وسائل المفاوضات والتسويات المادية والمصالحات العملية وبناء التوافق الشكلي بين الناس، لا تختلف فقط عن منهج الدين الذي هو تربية وزرع لمفهوم المبدأ والفضيلة، ونشر للقيم الصالحة، ولكنها تكمله أيضا. وهذا ما فهمه المسلمون الأوائل وشرعوا للدولة دينيا على أساسه، وهذا هو الذي يفسر كذلك نشوء الدولة في الاسلام وتحول الاسلام إلى دين بان لدولة ودول. لكن نقطة الضعف كانت في كل ذلك انعدام التفكير النظري والتجريبي بالسياسة بعد الاعتراف الشرعي بها وبضرورتها. إن المشكلة هي عدم السعي إلى بناء صلاح هذه السياسة أو إظهار الوسائل التي تصبح فيها صالحة، بالنسبة للدين وبالنسبة للمجتمع. ولا يمكن للفكر العربي الاسلامي تجاوز هذا النقص والضعف الخطير إلا بتجاوز نظرية الدولة-الآلة، التي أوقعت الشيوعية نفسها في أكبر ورطة تاريخية، وأدت إلى القضاء عليها وإطلاق التفكير بالدولة

والسلطة من جديد على قواعد عقلية ونظرية وتجريبية. وما يقف وراء تقدم أوربا، وما جعلها تتجاوز المجتمع الاسلامي هو بالضبط نجاحها في حل هذه المعضلة التي دمرت روح الاجتماع المدني العربي الحديث واستنزفته وأخيرا قضت عليه. ولا أرى هناك أي مانع عقلي أو روحي، بل العكس هو الصحيح، من أن يسعى المسلمون والعرب، من أجل بناء وتأسيس فكرتهم السياسية، كما يفعلون في ممارستهم، إلى إعادة تجديد المعاني والقيم الاسلامية، وتوظيفها توظيفا ايجابيا في الوعي الجديد. وهو بالفعل ما يقومون به منذ قرن في احيائهم لمفهوم الشورى والعدل. لكن ينبغي التمييز دائما بين المعاني التربوية الدينية لهذه المفاهيم، وبين المعاني السياسية الجديدة التي نريد أن نعطيها لها. ليس ذلك للتقليل من أهمية المعاني التربوية ولكن بالعكس لأن هذه المعاني تتجاوز مسألة السلطة لتدخل في حقل تكوين الضمير والوعي الأول للفرد والجماعة، والذي لا قيمة لسلطة بدونه. ففي المستوى الديني التربوي، مستوى الايمان والمراهنة على الفضيلة الأصلية المتضمنة في الانسان، لا تعني كلمة الحرية إلا الحرية الداخلية النفسية، ولا تعني السلطة إلا الخشية من الله، والتسليم له بالسلطان. ولا تعني الشريعة إلا كلمة الله وإلهامه. فهي كلها معاني باطنية وروحية تتعلق بتعليم جوهر القيم والأشياء، ولا تهتم بالمظهر أو بالوسائل والطرق الاجرائية. ومن هذا المنطلق نقول إنها تربوية، تعليمية، أساسية وجوهرية. لكن في الحقل السياسي، المهم هو المظهر والوسيلة والإجراء، ذلك أن السياسة ليست هي التي تخترع للمجتمع قيمه وتربيته، ولكنها تستند إلى ماعنده منها وما يطوره هو نفسه أو يتلقاه. ولذلك جاء في الحديث كما تكونوا يولى عليكم. إن السياسة ليست عقيدة، وليست قوة قهرية، وهو ما عرفناه ولا نزال نعيش عليه، ولكنها حقل جديد من الممارسة البشرية، يقع بين العقيدة وبين استخدام القوة أو القهر. وهدفه تجاوز الخلاف الناشيء عن تضارب العقائد والمذاهب، أو الاختلاف في تأويلها وتفسيرها، والتحوط من استخدام

القوة المؤدي للفتك والدمار ·

وبالفعل، لم يعرف الفكر السياسي العربي الاسلامي، في تياريه الديني والمدني، تطورا حقيقيا كما شهده منذ انهيار الدولة القهرية، وقلب التوازن الراكد والميت الذي ورثه المجتمع العربي عن عصور الجمود والانحطاط · فكلما تعرضت هذه الدولة التي تقبع على صدر الجماعة كعارضة القبر للتراجع أو الضعف، انتعش المجتمع، وانتعش الفكر · وهذا هو أصل النهضة العربية والاسلامية الجديدة التي بدأت مجتمعاتنا تعرفها منذ القرن الماضي، والتي كانت بدايتها الفكرية العميقة إكتشاف الاستبداد وبلورة معناه وتنظيم التصدي النظري والعملي له · ومن هذا التصدي ولدت الجماعة العربية الحديثة، وبسبب ما كان يتميز به من ضعف نظري وخبرة أيضا، جاءت هذه الولادة في شكل تحطيم للدولة، وتقسيم للأوطان، واستعمار واستعباد، ما زلنا نعيش في إطارهما حتى اليوم، بالرغم من تبدل الأشكال والمظاهر ·

فبانهيار هذه الدولة حدث ما يحصل عندما تقلب التربة بعد بوار طويل، أي إعادة تنشيط للتوترات والقيم والنماذج الكبرى الساكنة التي كان يستند إليها الاجتماع المدني التاريخي · ومن هذه التوترات الأولى ذاك الذي ذكرنا بين الدولة بما هي سلطة قهرية مغلقة، كلية، صلدة، عسكرية، وفي ذروتها إنكشارية ووحشية، للتعبير عن الغربة المطلقة عن الجماعة، والدين بما هو مقر لسلطة إنسانية سياسية واجتماعية مفتوحة، مرنة، متعددة الوظائف، عقدية وتشريعية وقضائية وأخلاقية · ولكن عودة الروح هذه للنماذج العميقة البنيوية قد حدثت هنا في إطار تغير جذري للسياق التاريخي وللوضع العالمي والاستراتيجي للمجتمعات الاسلامية، كما حصلت في إطار تغير شامل وعميق لمفهوم الحكم وصورة الدولة وموقعها ودورها، وعلى قاعدة تفكك السلطة المعنوية لعلماء الدين وانحلالها،

وتزايد الطلبات الاجتماعية على عقائديات الحرية والثورة والاحتجاج. بيد أن هذا التغير هو أيضا المحراث التاريخي الذي قام بقلب الأرض، وايقاظ روحها النائم وكسر ركودها الرتيب. كان هذا إذن مبشرا بنشأة جديدة، أو إعادة بناء للاجتماع المدني العربي، بما هو إعادة بناء حقل السياسة، وإعادة تحديد وتعيين موضوعاتها الجديدة التاريخية، وإعادة توزيع وظائفها بين مؤسسات وأطر التنظيم الاجتماعي المختلفة، وفي مقدمتها الدولة والدين، أي في النهاية، ترتيب علاقاتهما وأدوارهما بما يخدم إنتاج وتنمية الأهداف وموضوعات السياسة الجديدة. فما هو هذا البناء المدني الجديد، وكيف يتم إنشاؤه؟

القسم الثاني

الثورة السياسية

I

دولة المواطنة

ليس المقصود بالاجتماع السياسي، السياسة بالمعنى المتعارف عليه، أي مجموع الممارسات التي يتيحها حقل سياسي معين للعناصر المكونة له، وطبيعة الأدوار والقيم التي يخلقها من أجل تنظيم هذه الممارسات بما يحقق الأهداف التي يضعها المجتمع لنفسه، ولكن المقصود، أكثر من ذلك، الفعل السياسي بما هو مبدأ مؤسس لكل اجتماع مدني، والذي تستمد منه كل سياسة بنيتها، غاياتها، ووسائلها، وقيمها الأولى. وهو مايجعل من حشد عام من الناس تجمعا ذا معنى، أي متكافلا ومتضامنا ومكونا لوحدة في الوعي والإرادة والشعور والهدف. أو إذا شئنا، ليس الاجتماع السياسي ممارسة التضامن والتعاطف والتواطن بين الأفراد المكونين لمتحد واحد، وإنما هو الفعل المنشيء للحمة وعلاقة قرابة وتعاطف بين الناس. وليس موضوع الاجتماع السياسي الحقيقي إلا تكوّن هذه القرابة النوعية التي تجعل الناس، أفرادا وجماعات، يتجاوزن ذواتهم الخاصة، قراباتهم الجزئية والطبيعية الموروثة، أي غير المختارة وغير المفكر بها، ويندمجون في وحدة، نسميها جماعة وطنية، أو أمة بكل المعاني. وعندما نقول اجتماعا مدنيا أو سياسيا، فكي نميزه أساسا عن هذه التجمعات الطبيعية الموروثة وغير المعقولة. فهذا التعقل أو العقل هو الذي يجعل من الممكن أن تكون السياسة فعلا واعيا، قصديا، وموضوع علم وممارسة يتعلقان ببناء المدينة والمجتمع أو إصلاحهما. ولا تقوم السياسة في الواقع إلا برعاية هذه القرابة واللحمة السياسية، وإعادة إنتاجها بخلق الشروط

الضرورية لنموها وتحققها اليومي، بما هي أساس لانتاج التكافل الاجتماعي. وهذه اللحمة القرابية هي التي تخلق التعاطف المؤدي إلى التعاون والسلام والأمن، ومن ثم إلي نمو المدنية والعمران. إن القوة الدافعة الأساسية في المنظومات الاجتماعية جميعا هي النجاح في تأسيس روح التضامن الانساني هذه وتنميتها .١

وقد كان اكتشاف مفهوم القداسة والأمر المقدس بالنسبة للجماعات الانسانية، قبل الأديان السماوية، وبفضلها فيما بعد، فرصة تاريخية لخلق شروط بناء القيم الكبرى الانسانية الاجتماعية، أي لاكتشاف محور يمكن أن يقوم عليه ومن حوله تأسيس فكرة الانسان كجماعة مدنية، ومن ثم وضع الانسان في شروط التعاون والتضامن، وانشاء لحمة إنسانية تتجاوز مفهوم القرابة الدموية أو العائلية أو الجغرافية. ومن هنا جاءت فكرة الاستخلاف كتأسيس لهذه الانسانية المتسامية على شرطها الطبيعي المقيد لها، ومن ثم إطلاق حركة تكون وتوسع المجتمعات المدنية. وعلى هذه العلاقات التأسيسية تقوم نظم عقدية تخلق وتسيّر المشاعر الايجابية التي يخلقها في الانسان الاجتماع البشري نفسه، وتضبط المشاعر السلبية المرافقه له معا، بتقنينها وإخضاعها لنظام ثابت ومعروف من العقوبة والاثابة. وقد جسدت ثنائية الخير والشر والحلال والحرام هذا المنهج الديني في التعبير عن المشاعر السلبية والايجابية المرافقة لتكوين الاجتماع الديني، والتحكم بها، وعملت على إدارة وتسيير السلوك الانساني الجماعي في العصر الوسيط بصورة شفافة تكاد تكون آلية. ومن الحاجة إلى ضبط هذه المفاهيم وشحذها، وفي إطار المعاناة البشرية الجماعية، تبلورت تاريخيا في الذهن البشري نفسه واتضحت صورة الربوبية والانسانية، وتقدمت القدرة على استيعاب فكرة الألوهية، والانتقال من مفهوم الطوطم ذي الصفة الرمزية-الخيالية المحضة، إلى الملك-الاله، ثم إلى الالهة المتعددة وأخيرا إلى فكرة الاله الواحد. بل من الممكن القول إن فكرة الانسانية كعائلة واحدة، وهي شرط تسامي الانسان على شرطه

الحيواني وتحوله إلى مجتمع أو اجتماع مدني واع لذاته وخصوصيته وممكن التطور، لم تكن لتترسخ إلا على أساس الاتحاد الجماعي من خلال الاشتراك في قداسة واحدة تتجلى عبر التطابق في الصورة والهيئة كما تشير المسيحية مثلا، أو في فكرة الاستخلاف والصدور عن الله، كما هو الأمر في الاسلام ٢، ثم مع تطور فكرة الدين، من خلال الايمان بقيم ومباديء وقوانين وطقوس مشتركة. فقد كان من نتائج هذه التهدئة العامة والتطمين المشترك للانسان على نفسه ونوعه أن نشأ حقل جديد للتبادل والتواصل المادي والرمزي المكثف، فتح المجال لتجاوز مجتمعات القبيلة والعشيرة والرهط، بل فيما بعد، والقوم الواحد، نحو تكوين المجتمعات الكبرى الانسانية والامبرطوريات المكونة والمبدعة للحضارات.

ولم يكن مفهوم الله كمرتكز ومنبع للقداسة، أي كمبدع لمشاعر الحب والخضوع والتسليم والتسامي معا، ضمانة إنشاء عملية التبادل للمنافع والمصالح فقط، وإنما كان أيضا وسيلة الارتفاع بها، بوضع التبادل الرمزي والمجاني في المرتبة الأعلى، ونقل الصراع والتنافس المنفعي، وما ينجم عنهما من تفتت، وحلهما في طقس الأضحيات والتضحيات والتبرعات والعطاءات والصدقات والصلوات المشتركة، إلى مستوى الصراع على تأكيد القيم الانسانية والمباديء القانونية وفكرة الحق والمسؤولية. وبتغليفه الوجود والواقع اليومي بطبقة من القيم والمشاعر والرؤى الرمزية والمجازية القوية، سمح الشعور الديني للانسان أن يتحمل أعباء بناء المجتمعات المعقدة وما تفترضه من الفتوح المادية والمعنوية، وأن يحتفظ بالتوازن ويستمر في ممارسة القيم الانسانية. لقد عدل بقيمه الرمزية وروحه التشاركية من وحشية الحياة والعنف والمعارك التي رافقت مرحلة الانتقال نحو الاجتماعات السياسية وتكوين الدول والتجمعات المتميزة التي كان لا بد منها لتنظيم العالم وتطوير الحضارة. وأنشأ للجماعة أرضية تصعيدية أو تساموية يمكن للجميع من خلالها، أفرادا وقبائل أو فئات مصالح، أن يجد الفرصة للتغلب على

أنانيته وفرديته وميله إلى الاستئثار والعدوان. وسوف تشكل العقلانية الكلاسيكية في مرحلة ثانية مركز التوظيف الأساسي في عملية خلق مفاهيم التناسق والتناغم والانسجام بين البشر، كوسيلة لتأسيس مفهوم الجماعة التي ستولد منها التكوينات السياسية الجديدة، بما في ذلك الأمة الحديثة ، وذلك بالرغم من تبدل طبيعة المقدس في هذه الأخيرة ومفهومه، وموقعه في انتاج القرابة الروحية أو المدنية، أي كمركز تأسيس الانسانية كعلاقة أخوية، قبل أن تصبح علاقة حقوقية قانونية أو مصلحية مادية.

لكن ما يميز الأديان السماوية، ويجعل منها قفزة نوعية بالمقارنة مع الأديان الوثنية السابقة عليها، هو بناؤها الوحدة الجماعية على الانتماء لمباديء وقيم أساسية مشتركة إلهية وليس على التماهي الجمعي عن طريق ممارسة طقوس واحدة أو الذوبان الروحي في السلف المقدس أو في الملك الإله. وهذا الانخراط الشامل في مباديء مشتركة، وهو نوع من العقد الجماعي، ومنه العقيدة والاعتقاد، هو مصدر تأسيس فكرة الانسانية كجماعة أو كعائلة واحدة تعترف بنفسها وتعي مدلول وجودها. وإن الابداع الجوهري في هذه الفكرة تركز في مفهوم الأخوة في العقيدة، بما هي تجاوز للأخوة في الدم، وتوسيع وتعميق لها في اتجاه الانفتاح الشامل على الآخرين. لقد أسس الدين السماوي، والاسلام نموذج حي لذلك، فكرة أن كل إنسان هو مشروع أخوة قائم، وبالتالي فإن من واجب كل مؤمن السعي، عن طريق تعليم العقيدة الجديدة، إلى تفجير هذه الأخوة وبنائها بما هي مصدر للتعاون والتضامن والتكافل والعطاء، أي بما هي تغلب على الأنانية منبع الشرور والنزاعات، وفرصة لبناء الانسانية كجماعة واحدة، جماعة العقيدة. هذا هو العقد الحقيقي الذي أخذه كل مؤمن على نفسه منذ البدء.

إن تكوين الأخوة كعلاقة إلفة وود وتسامح وتلاحم بين البشر، وهو جوهر

التربية والسياسة الدينية، سواء اتخذت هذه الأخوة في بعض الأديان رمزية التوحد من خلال الانتماء للأب أو الابن، كما في مراحل المسيحية المختلفة، أو من خلال البناء المباشر والصريح لمفهوم الاخوة المجرد في العقيدة بالنسبة للاسلام، هو الأساس لكل إجتماع مدني ديني، وهو الذي يشكل مركز خصوصية التجربة الدينية ونشاطها وجوهرها ٣٠ فالتآخي والتراحم النابعين من الثقة بالله الضامن للخير وأفعال العباد، ومن الايمان بعونه وكفالته، هو الرهان الأول للعقل الديني مهما كانت صيغته الأولى. وإخفاق التجربة الدينية، بصرف النظر عن طبيعة الرسالة، يعني قبل كل شيء إخفاق الرسالة، في الصورة التي فهمت بها، في تحقيق هذا التآخي وخسارته كرهان أول. فهذا التآخي هو المحول الداخلي للعلاقات الانسانية، أي المركز الذي تتعدل بالمرور عبره قيمها أو طبيعتها العدوانية، وتتحول بفضله إلى علاقات ودية تعاطفية. إنها مركز التبديل والتغيير في قيم المعاشرة والعشيرة والاجتماع، والقاعدة الأولى لتأسيس السلام كشرط للتبادل الحر والتعاون والتضامن، ومن ثم التماهي الجماعي.

إن إنتاج الأخوة (في العقيدة)، التي تحولت إلى كلمة فارغة من المعنى اليوم، هو إذن الأساس الذي قام عليه تاريخ كامل، أي حقبة رئيسية من تاريخ الحضارة الانسانية. وهي نبع القيم والخير الأول الذي استمدت منه قوتها وطاقتها. فعليها أقيمت الدول والامبرطوريات، ومنها استمدت المعاملات الانسانية قوانين ومفاهيم الأمن الأهلي والتعاون والتبادل الحر والثقة والتفاؤل، وفيها امتحنت وتعمدت إرادة الجهاد والقوة والفتح التي لم يكن من الممكن دونها تغيير خريطة توزيع القوى الجيوستراتيجية، ومن ثم إعادة توزيع شبكات التبادل والتعاون والتضامن العالمي، بما في ذلك تكوين الأمم الجديدة، ومنها الأمة الاسلامية كفاعل أول وقدير في التاريخ العام ٠٤

فبسبب ما ترسخ في أذهاننا في الحقبة التاريخية المعاصرة من مباديء حق تقرير المصير، ومن أفكار تتعلق بالقوميات والتوزيع القومي للعالم، تبدو لنا مسألة تكوين الاجتماع المدني وكأنها قضية بديهية لا تستحق حتى التفكير. وليس هذا إلا من أوهام العصر. فالقسم الأكبر من الدول التي نراها اليوم، كما هو الحال في كل حقب التاريخ، ليست إلا دولا تابعة وعاطلة لا تنجح في تأسيس الاجماع الداخلي الفاعل، ومن ثم لا تؤسس روحا جماعية حية ولا تلعب أي دور حقيقي في التاريخ ولا في ابداع الحضارة. فالتاريخ لا يسير ولا يتقدم إلا بتكون الدول الكبرى الراسخة والسيدة التي توفر شروط الازدهار المادي والاستقرار، وبناء الإرادة الواحدة، والذاتية الجماعية، والتي تتحول بالتالي إلى مركز فعلي للتجديدات الحضارية والابداعات التاريخية. فهذا هو الشرط الضروري لنشوء الأمم القادرة على أن تعيد تركيب شبكات التبادل والقوى في العالم، وبالتالي أن تفجر ينابيع جديدة للطاقة والحركة والكسب المادي والفكري والمعنوي. وهذه الأمم تحتاج حتى تقوم إلى تأسيس السلطة كقاعدة ومبدأ لا غنى عنهما لتحقيق مفهوم العمل الجماعي وتكوين فكرة الجماعية، وتنظيم التعدد الهائل والاختلاف الذي يستحيل أن تخلو منه أي جماعة كبرى خلاقة. والمشكلة الحقيقية في كل اجتماع مدني هي وضع السلطة في إطار شرعي يتيح لها أن تستبطن في الوعي العام والفردي، وأن لا تكون قائمة على القهر. باختصار، كل سلطة تبحث عن مبدأ تضامن أول، هو قاعدة تأسيسها كسلطة مدنية.

وهذه المباديء المؤسسة للاجتماعات المدنية الفاعلة لا تنشأ كل يوم ولا تتكرر كل سنة. لقد كانت الأديان السماوية، بما تخلقه من روح الأخوة والتواصل في الله، وما تضفيه من صفة القداسة على ممارسة السلطة، أي من شرعية على المرتبية الضرورية لبعث النظام، في حجر جماعة الايمان، أحد مصادر تأسيس النموذج الأقوى لهذه السلطة المدنية، ومن ثم لاجتماع مدني تاريخي تولدت عنه وقامت

على استلهامه العديد من الامبرطوريات والدول، وما زال معظم الدول الاسلامية الراهنة يتعكز عليه في الوقت الراهن. أما المصدر الثاني فقد جاء في مطلع العصور الحديثة، وبعد مخاض حقيقي وطويل في أوربا المسيحية، وفي صراع مستمر مع الكنيسة والسلطة الدينية، ليعيد تأسيس الاجتماع المدني على قاعدة المواطنة والوطنية، أي التعاقد في إطارالدولة والبرنامج السياسي، برنامج الانجازات العملية والأهداف المشتركة. فبخلاف الأخوة العقيدية، لا تقوم المواطنية بما هي علاقة سياسية على الايمان أو الانخراط الشامل والعميق بمباديء ومثل واحدة، ولكنها تقوم على المبدأ المعاكس تماما: الولاء لدولة وقانون واحدين مع تباين الاعتقاد، أي الايمان بحرية اعتقاد كل فرد كشرط لتكوين جماعة متحدة ومتميزة عن الجماعات الأخرى. فهي تجعل من التوظيف والاستثمار في الحرية العقيدية والسياسية، وجعل تنميتهما الهدف الأول للسلطة والنظام العام، الرهان الأكبر في بعث التضامن الشامل وبناء الجماعة كأمة واحدة. وهذا لا يعني رفض الأخوة، ولكن تحويلها إلى رأسمال لعلاقة أرحب منها قائمة على المشاركة في الحقوق والواجبات الواحدة ٥. ولا تعني الحقوق هنا المادية منها، ولكن المعنوية أيضا، وفي مقدمها الحقوق الشخصية والسياسية التي تبزر لأول مرة في التاريخ كحقوق، أي كشرط تأسيسي للانسان نفسه كعضو في مجتمع مدني. إن الدفاع عن الحرية بوصفها أصل المواطنة أو مبرر الاجتماع البشري، وتأكيد قوة الأخوة التي تقوم على الاشتراك في حقو وواجبات واحدة وتفوقها على أخوة العقيدة المتماثلة، هو أساس العقد السياسي الجديد الوطني. وهو لا ينفي التفاهم على نوع الحقوق والواجبات، ولكنه يستمدها من تراثه الديني والمدني ذاته، ويسعى إلى تطوير وسائل الاتفاق والتفاهم على تحديد ترجمتها العملية. لذلك فهو يفترض وجود أفراد أحرار، بمعنى القدرة على التفكير الحر، دون ضغط ودون تزوير، والتمتع بإرادة حرة أيضا، أي ذات قرار فيما يتعلق بنفسها وبالمجتمع ككل، وهي التي

تأسست على ما أطلق عليه الحق الطبيعي، أي الذي لا يناقش ولا يعترض عليه. فهو إذن من قبيل المسلمات الأولى، التي يبنى عليها، وهي غير مبنية إلا على التسليم. والواقع أن كل النظام لا يقوم بدونها، لأن السياسة لا تكون كحقل نشاط متميز وخلق للدولة بما هي سلطة أخلاقية وليست مجرد قوة قهر وآلة عمياء، إلا بتحويل كل فرد إلى مصدر للسلطة والقرار، ومرجع أخير. فالسياسة لا تقوم إلا على أرضية التعاقد الحر بين أفراد أحرار على تحقيق أهداف وبرامج وإنجازات عملية، معقولة وواعية، لا على نشر الأفكار. ومن هنا اكتشاف مفهوم السيادة الشعبية، لا كنفي لسيادة الله الشاملة على العالم، ولكن كأساس لقاعدة بناء القرار الانساني الجماعي، والتغلب على الاختلاف في التأويل داخل أبناء العقيدة الدينية الواحدة، أي لتأسيس مفهوم الدولة الجديد كدولة للأمة ودولة الأمة. ومن هنا أيضا تبلور الفكرة الديمقراطية ومباديء التصويت والاقتراع الحر والمشاركة العامة. إن السياسة نفسها ما كان يمكن أن تنشأ بهذا المعنى دون الأساس القيمي ولأخلاقي والروحي الذي أسسه الدين. وهي ليست في نهاية المطاف إلا وسيلة للتغلب على مخاطر القطيعة الناجمة عن تباين منطق العقيدة التربوي ومنطق السياسة العملي. أو هي ليست إلا الوسيلة لبث أخلاقية سياسية في الدولة، أي لتزويدها بدين خاص بها يضبطها ويدجنها، وهو دين السياسة، لا باعتباره بديلا للدين العقدي، ولكن كتكملة إجرائية له وضمانة لكل اعتقاد. ولذلك فإن كل ارتكاس للسياسة إلى مستوى العقيدة، دينية كانت أو علمانية، هو حكم عليها بالفناء.

وعلى هذه القاعدة قامت الأمم الأقوى والأعظم في العصر الحديث، تلك التي تملك اليوم مصير العالم بين يديها وتسيطر عليه. والسبب في هذه القوة هو أنه في الوقت الذي انطفأ فيه بركان الاجتماع السياسي الماضي، ولم يعد بمقدور نظمه الفكرية والعملية إنتاج الأخوة الضرورية للتضامن الانساني الحقيقي، وإطلاق

الطاقة الروحية التي تمكنها من إفراز الجهد والقوى المعنوية والمادية الضرورية لحمل الحضارة التي ساهم هو نفسه في دفعها خطوات كبيرة إلى الأمام، أحدثت الصيغة الجديدة للتنظيم الجماعي خرقا أو سبقا عظيما في المعرفة والتنظيم وإطلاق الطاقة لم يكن له ما يعادله في كل تاريخ البشرية الماضي.

وإذا لم نفهم هذا فلن نستطيع أن ندرك أي شيء مما يدور حولنا، ومن باب أولى أن نجدد شيئا من نظمنا. إن جوهر القاعدة التي قام عليها النظام الحديث، ونشأت بقوتها الأمم التي تملك مصير العالم اليوم وتمسك بزمام الحضارة، هو إبداع مبدأ المواطنية، أي اعتبار المشاركة الواعية لكل شخص دون استثناء ودون وصاية من أي نوع، في بناء الإطار الجماعي، أي في تأسيس السلطة والشأن العام، بما هو بناء الاطار الجغرافي والعسكري والسياسي والقانوني، هي قاعدة التضامن والتماهي الجماعي. وهذا هو الذي جعل من الحرية والسعي إلى تنظيمها لدى الفرد والجماعة جوهر الانسان في هذه الحقبة أو القيمة المؤسسة له وغايته معا. إن مشاركة الأفراد في صوغ القوانين والأطر التي تؤسس لاجتماعهم وتحدد مستقبلهم، هو السمة الرئيسية للنظام الجديد بالمقارنة مع نظام التسليم الأول بقوانين وقيم وقواعد وأطر جاهزة. وهذا هو مصدر القوة الذي يجعل من المدنية الغربية اليوم، في كل مكان، المبدع الأول للتقنيات والعلوم والحضارة عموما. أما مصدر القوة التي قامت عليها الجماعات الدينية في فترة القرون الوسطى الذهبية فقد كان العقيدة التوحيدية التي نشأت على أساسها علاقة الأخوة واستمدت منها الجماعة المدنية القيم والفضائل الانسانية، السياسية والاجتماعية والروحية، التي استند إليها تنظيم المجتمعات وإحلال السلام والأمن النسبي فيها، وكسر جدران العزلة بين عدد كبيرمن الشعوب وتكوين فضاء جيوسياسي وحضاري كبير يتيح تطوير التقنيات والعلوم ويستدعيه ويشجع عليه في الوقت نفسه ٦.

وكما أنشأ تعظيم القيم الروحية وتعميق العصبية الدينية الأخوة كعلاقة منتجة لأشكال التضامن والتكافل الاجتماعي والعدل، النابذة لعلاقات المرتبية والطائفية القديمة، والضرورية لتكوين الاجتماع المدني، قامت المواطنية كمبدأ مؤسس للسيادة الفردية، وكمصدر لتضامن حي بين أناس أحرار على الاعتقاد، في مواجهة الكنيسة، بصلاحية العقل الانساني كأساس للتفاهم العام، ومن ثم توجيه الجهد المدني نحو تكوين وتربية هذا العقل والتوظيف فيه كوسيلة لتجاوز تعددية المصالح والتنافر العام، وكمصدر لعلاقة تعاون حتمية وممكنة التنظيم، ومن ثم لتحرير ساحة المصلحة العليا كشرط لانسجام المصالح الخاصة عموما وتطويرها. وهكذا أصبح توسيع نطاق هذه المصلحة العامة أو المشتركة على حساب المصالح الجزئية هي الآلية الرئيسية لتكوين رأسمال تضامني جديد تقام عليه السلطة الشرعية وتتعامل به السياسة. وبقدر ما كانت طبيعة هذا الرأسمال التضامني إصطلاحية، أو بالتعبير المعاصر وضعية، كان من الطبيعي أن تتحول السياسة أيضا إلى علاقة وضعية وإصطلاح، أو عقد تنظيمي في الوعي كما في الواقع، وأن تبحث لنفسها عن أدوات ووسائل ضبطها الذاتي من طبيعتها، أي من داخل العالم الاصطلاحي وفي السياسة ذاتها والشعب. وهكذا تكونت فكرة السيادة الشعبية التي استمدت منها كل التجديدات الإجرائية التي قادت إلى تطوير حقل سياسي وسوق سياسية من نوع جديد وعملي. وقد ساهم ذلك في تعميق وتشجيع قيم العلاقة المؤسسيّة والشكلية القانونية، ومن ثم على التحديد الدقيق للحقوق والواجبات. إن السياسة لم تعد قائمة على علاقة روحية أو مستمدة من الايمان ومشروطة به، وإنما تحولت إلى نظام من التوازنات بين القوى والأفراد والجماعات، أي إلى سلطة شرعية، أو سلطة وشرعية. وضمن حيز الشرعية هذا وفضائها تتحقق السياسة بما هي منافسة ومنازعة ومجادلة عملية بين هذه القوى، وبما هي مفاوضة وتعديل مستمر وتقاسم للمصالح والمنافع والامتيازات. وهو الأمر الذي

عدل بشكل جذري في مفهوم الحقوق والواجبات والالتزامات الجمعية والفردية والمسؤوليات العامة، في كل ميدان. وبتحول السياسة من عملية إعلان إنتماء وولاء إلى عملية تأكيد حقوق وتحديد مسؤوليات ، أي بناء الانسان، أصبح من الضروري خلق نظام للتنافس كما أصبح من الممكن للفردية أن تتفتح بشكل أقوى في إطار الحفاظ على الوحدة الوطنية، وصار تغيير الأوضاع، من خلال تزايد فرص تغيير الحكومة والسلطة بطريقة سلمية، أكثر سهولة. أي أصبح من الممكن تحقيق عدالة أكبر في المجتمعات واستقرار أعظم أيضا للدول، ومن ثم خلق شروط أفضل للازدهار والتنمية الحضارية والسعادة البشرية. وهكذا صار القانون أيضا أكثر ارتباطا بالواقع الاجتماعي وقدرة على استيعاب التجديدات النابعة من التقدم السياسي والمشاركة الاجتماعية، وأكثر موضوعية، أو بعدا عن التقديرات الشخصية والذاتية، أو حاجة إلى المراهنة على الايمان الفردي، والخوف من الله، وبالتالي أكثر تحديدا وقسرية. وهو ما يعبر عنه اليوم مفهوم الدولة القانونية وسيطرة القانون ٠٧

إن المواطنية تقوم على نظام يعترف بالتناقض والخلاف في المصالح الاجتماعية ويعمل على ضبط وتنظيم هذا التناقض عن طريق تطوير وسائل الحق والقانون والعلاقة التي نسميها شكلية. وهو ثمرة المرتبيات الاجتماعية التي نشأ عنها، ووسيلة معالجة هذه المرتبيات والطبقات معالجة عملية. وبعكس ذلك يقوم نموذج السياسة الدينية على النفي المبدئي لشرعية هذا التمايز الطبقي، أو على مقاومته الاخلاقية كقاعدة لتكوين تضامن عام قائم على التماهي بين الفرد والجماعة، والمطابقة النفسية بينهما. وهو يفترض إذن المساواة المطلقة في حجر هذه الجماعة، تماما كما هي المساواة بين الأخوة، ليس بالضرورة بالمعنى المادي ولكن بالمعنى السياسي. وتحتاج هذه السياسة الدينية حتى تتحقق في الواقع إلى سلطة ذات وجهين، أو إلى تقسيم السلطة إلى سلطتين، دينية، تقوم بتهذيب الأخلاق وبناء

الروح، وزمنية، دولوية، تقوم بتحقيق القسر اللازم حيث تخفق التربية الروحية، أو تزول. وبقدر ما تمثل السلطة الدينية التي تنظم الروح الجماعية، قوة مدنية، أي عاملة في نطاق تكوين المجتمع المدني، فإن سلطة الوزع المادي، أي القهر، لايمكن أن تؤسس لنفسها وتقوم إلا خارج الجماعة، وفي مواجهتها. وهذا هو مصدر بناء الدولة كما رأينا، وتحقيق ماهيتها كمبدإ خارجي، وكقوة مفروضة ٨.

وبقدر ما تكون السلطة الدينية سلطة عقيدية الطابع، وأبوية الشكل، تستمد قوتها من الأخوة بما هي مصدر لمونة واحترام وتقدير وحب يكنه الأخ لأخيه، من باب الحرص على مصلحته، والدفاع عنه حتى ضد نفسه، فإن دولة السياسة تستمد قوتها من تفاهم أناس أنداد، أحرار ومستقلين. وتقوم في تحقيق ماهيتها على تطوير آليات الضبط والتحديد للمسؤوليات، والتوازن في المصالح والمواقع، والمحاسبة الرسمية، وتخلق بالتالي اللوائح والمناصب والوظائف المرتبطة بمرتبيات محددة وثابتة. تماما كما تخلق المدونات القانونية الثابتة والمكفولة التنفيذ. وكل ذلك متضمن في مفهوم النظام، الذي يشتق من ترتيب القوى وتعمل على هيكلته السلطة وينظم فاعليته القانون. وبهذا المعنى فإن الدولة المرافقة للدين هي بالضرورة، ولأنها نابعة من خارج مفهوم الدين ذاته، دولة عرف، أي دولة العادة والتقليد. والعرف لا يتطور أو هو بطيء التطور. وهي بالضرورة دولة مراعاة الحال والمقام التي لا تتحقق إلا بالتجاوز العملي عن الوصايا الدينية والقيم الأخوية. ذلك أن تغييب المرتبية في النظام الديني، يمنع ظهور السلطة من خلال الدين نفسه. والذي حصل بالنسبة للمسيحية، أي تحولها إلى دولة، لم يكن إلا النتيجة المباشرة لنشوء الكنيسة ذاتها، أي لتأسيس المراتبية داخل الدين ٩.

بالمقابل تقوم السلطة في النموذج الوطني على تنظيم المراتبية من الأساس، أي من الاعتراف بالدولة والسعي إلى تعميم مبدئها. إنها تنبع من تجاوز الأخوة

الروحية كقاعدة عملية أو ناجعة لتأسيس تضامن حي وتكافل حقيقي بين المواطنين، ولو أنها لم ترفضها كمبدأ فاعل مساعد، أخلاقي وإنساني. وهي لذلك أكثر تشاؤما. إنها تنظر إلى التضامن كتسوية بين مصالح متباينة تنبع هي نفسها من الصراع والتنافس، وليس كمعطى أول قائم في الايمان الواحد والتماهي الجماعي ذاته. وبهذا المعنى فإن النظام الحديث نظام واقعي ووضعي، أي لا يأخذ الايمان المؤسس للأخوة كمعطى أول في حساباته السياسية. وإذا لم يشكك بفاعلية هذه الأخوة من الأساس، فهو يرفض على كل حال أن يقيم نظامه السياسي على افتراض وجودها، أو نجاعتها في تحقيق التضامن المطلوب إذا وجدت. إنه ينطلق من الواقع المادي الملموس وما يشتمل عليه من مصالح، ومن التفاؤل في إمكانية حصول تفاهم وانسجام عام بين هذه المصالح.

إن موضوع السياسة الحديثة الرئيسي أو محور جهدها ومركز توظيفها هو تنمية وإدارة الحرية التي هي مصدر التوازن والخير الخاص والعام من جهة، أي كقيمة منظمة للمصالح البشرية، مثل ما هي مصدر الاختلاف والتناقض والتنازع بين هذه المصالح المتنوعة. في حين أن موضوع السياسة الدينية الرئيسي ومحور نشاطها هو تنمية وإدارة مشاعر الايمان ورعايتها باعتبارها مصدر تعميق القرابة الروحية وبناء قيم الأخوة والتعاون التي يستند إليها تنظيم الجماعة كجماعة مدنية. والسياسة الأولى تفترض التعددية والدولة المفتوحة كإطار للعمل السياسي اليومي والشعبي وتخلق سوقا للسلطة والتنافس على السلطة، أي حريات سياسية وتنظيمية تعكس وتترجم المصالح والاعتراف بتعدديتها. وتفترض السياسة الثانية وجود العقيدة الواحدة والرموز الواحدة، ونشرها وتلقينها على أوسع نطاق، كشرط أول لكل اجتماع، وتخلق سوقا للمنافسة في الاحسان والفضيلة الباعثة للعصبية الجماعية. فالاجتماع هنا لا يقوم إلا كأثر للاجماع.١٠. الأولى تحل مسألة التفاوت والتناقض بين المصالح عن طريق تدعيم الدولة جهازا ومبدأ أخلاقيا

وتحويلها إلى أداة تحقيق التضامن العملي، وهذا هو دور السياسة ومضمونها الحقيقي. والثانية تتجاوز التفاوت الواقعي بتعميق الرحمة والمودة الانسانية، وهو ما يساعد على بعثه التماهي الرمزي والطقسي، وتعبئة المشاعر الخشوعية وتنمية المخيلة الدينية.

لكن في الحالتين لا يمكن للنظام العام أن يستقر ويعيش بدون وجود الحد الأدنى من التضامن العملي والتكافل الاجتماعي. وهو الذي يعطي للتضامن المعنوي معناه وصدقيته. فكما أن القانون النابع من السلطة العامة المنظمة لكل شؤون الحياة، وفي مقدمها التكافل، يمثل أداة السياسة الحديثة، فإن أداة السياسة الدينية هي الضمير والوجدان والخشية ومخافة الله والرحمة والنية الخالصة والانسانية. الأولى تختص بتطوير الشكل، كوسيلة لتنظيم المضمون الحر، والثانية تقوم على تطوير المضمون كوسيلة لتنظيم الشكل وتجاوز الخلاف والتمايز والتناقض، بل في سبيل نفي التفاوت والمرتبية الموجودة. الأولى تعطي دولة قانونية، سياسية، والثانية تعطي شريعة دينية رحمانية وروحية، أي جامعة للوظائف المدنية. إن القطيعة بين الدولة والدين في السياسة الحديثة، حيث تعبر الدولة عن التضامن والتنظيم الذاتي للمجتمع في مواجهة التمايز الذي يخلقه التأويل المتفاوت للعقيدة عند الأفراد والتجمعات، هي صورة معكوسة للقطيعة بين الجماعة والدولة في السياسة الدينية، حيث يعبر الدين عن التضامن والتنظيم الذاتي للمجتمع في مواجهة الدولة وما تفرزه من تمايز ومرتبية. ولهذا جاءت الدولة الحديثة، أيضا، دولة المواطن في مقابل دولة الملك أو السلطان، ودولة المبادرة الجمعية المنظمة، في مقابل دولة المبادرة الفردية وروح المغامرة الشخصية والترحال.

وتمد الدولة الوطنية أو القومية الحديثة جذورها ١١، وتجد أسسها الأولى ومبرر نشأتها في تربة الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وما واكبه من

انتقال من الاقتصاد التجاري، الذي وصل إلى قمته في النمط الميركنتيلي العالمي على يد العرب المسلمين أولا، ثم على يد الامبرطوريات البحرية الهولندية والبرتغالية والاسبانية والانكليزية، إلى الاقتصاد الصناعي. فلأن الغرب لم ينجح في تمثل الطفرة الروحية والسيطرة عليها والتحكم بها من الداخل، أي في فهم ميكانيكها ومتطلباتها واستيعاب حاجاتها، تحولت المسيحية الشرقية فيه بسرعة إلى كنيسة-دولة، وذلك بالرغم من الطابع المنافي للسلطوية الذي كان يميزها في البدء. ولأن الدين تحول إلى سلطة دولة، وصار دولة، لم يكن له أن يؤسس لجماعة فاعلة ونشطة وموحدة، كما حصل في الشرق. وبقدر ما أصبح فكرة قيصرية صار أداة الاستلاب الذاتي للمجتمع. ولم يؤد ذلك إلى تفريغ هذا المجتمع من كل نسغ حي يبلور من حوله ذاتيته وروحيته الخاصة وتضامناته الأولية فحسب، ولكنه قام بإجهاض الأخوة ذاتها كعلاقة أساسية مدنية، ومنبع القيم الموحدة والمؤسسة للجماعة المدنية كقرابة روحية وعقدية أيضا. وحل محل هذه العلاقة الذاتية قهر الكنيسة كوسيلة رئيسية لتوحيد الجماعة أو جمعها. وكان هذا القهر يعني تكوين سلطة التمييز بين الناس أولا، وممارسة التحريم والحرم والإدانة والتكفير ومحاكم التفتيش والمحن الدينية بأشكالها المختلفة ثانيا. ومن هنا ارتبطت الحقبة الدينية الوسيطة في تاريخ المسيحية الغربية بكل ما نعرفه من صراعات دينية واضطهادات وهرطقات وملاحقات للسحرة والعلماء على حد سواء. ولأن الكنيسة تماهت هنا مع وازع السلطان، أصبحت استبدادا، ضعف أمامه ومنه الدين وسلطته الروحية، أي الايمان ١٢.

ومن إجهاض الثورة الروحية ذاتها، كثورة مدنية، أي كمحور لعلاقة جماعية حرة وغير قهرية، ومنبع لقيم التضامن والتواصل والتفاهم البشري، وفي مواجهة الكيان القاهر الذي ولد عن هذا الاجهاض وكرسه، أعني الكنيسة-الدولة، نشأت في الغرب، وداخل المجتمع المناهض للكنيسة، روح الثورة السياسية، أي مجموع

القيم والقواعد والمنظورات التي سوف يقيم عليها المجتمع تصوره لعلاقاته الجماعية، وعلاقات أفراده فيما بينهم. وانطلاقا من ذلك أيضا وبالارتباط به، سيتم تحديد نوعية العلاقات التي تمكنه من تحقيق سلطة موحدة. وكما تبلورت هذه الرؤية حول مفهوم المواطنية، وحول المواطن كحامل لمستلزمات هده المواطنية كعلاقة بين الأفراد، وكقاعدة للتضامن والتفاهم والتواصل فيما بينهم، فقد جاءت السلطة العليا النابعة منها، سلطة مدنية، أي مستمدة من الرأي (العام) وقائمة عليه، وليست مرتبطة بالكنيسة أو أي مؤسسة من مؤسساتها الروحية والزمنية.

ومن هذه المواطنية أو فكرة المواطنية كتحالف وتضامن بين أناس أحرار، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، أي بين أناس متساوين في القيمة والدور والمكانة، ومن رفض التمييز بينهم على مستوى درجة مواطنيتهم وأهليتهم العميقة لممارسة حقوقهم المواطنية، بصرف النظر عن درجة ايمانهم التي لا يمكن قياسها وقدرتهم على استلهام المباديء والتفسيرات الدينية، وكذلك على ممارسة التفكير واتخاذ القرارات الفردية والجماعية،.سوف تولد السياسة بمفهومها الجديد. وسوف تنمو وتتطور من خلال التوظيف الدائم في ما كان يشكل، خلال كل حقبة القرون الوسطى، السلطة والقوة النقيض للكنيسة المسيطرة والقاهرة، أعني الإمارة أو الدولة كسلطة زمنية، والإدارة المدنية والبلديات والمؤسسات الاجتماعية الأخرى التي بقيت مهمشة ومحتقرة في نظام السلطة الكنسي السابق، لأنها لا تملك أي صفة دينية ولا تتمتع بالعصمة التي أعطتها الكنيسة لنفسها ومعرفتها وأشخاصها. وفي إطار هذه الدولة الجديدة، دولة الرأي المدني والاجتهاد البشري والحرية، قامت الجماعة بتجاوز الانقسامات والعداوات والانشقاقات والفوضى التي بثتها فيها وأدخلتها إليها الكنيسة كسلطة خارجية وقهرية، ومن خلالها حققت وحدتها ووجدت نفسها، أي أصبحت ذاتا واعية وقادرة على الحركة والمبادرة الذاتية[١٣]. وصارت هوية وماهية، بعد أن كانت حشدا من اناس الموحدين بالقوة القهرية.

وفي مواجهة الكنيسة ومفاهيمها وأدواتها، وفي مقدمها مفهوم الدين كدولة، جعلت الروح الجديدة تحول الأجهزة الادارية الشائعة والتي لم تكن تنطوي في الوعي العام على أي قيمة سياسية، إلى نواة لثورة روحية وأخلاقية حقيقية، أي مركز تخزين للخبرة والعاطفة والمبادرة الجمعية التي سوف تحل محل المفاهيم الدينية ذاتها كمصدر للتفكير والالهام السياسيين. وهكذا، حصلت طفرة داخل الرؤية السياسية البشرية. فارتبطت السياسة بقوة بالاعتناء بالحياة المدنية وعقلنة الممارسة الادارية والاستثمار المعنوي والأخلاقي والمادي في أجهزة الادارة العملية والتنظيم الدنيوي، ورعاية الحياة اليومية، بعد أن كانت هذه المستويات الإدارية والعملية ذات قيمة ثانوية في المنظور القديم للسياسة باعتبارها تجسيدا لتسيير إلهي وإدارة – عبر الكنيسة – للروح المقدسة، الموزعة بين الناس، والمرتبطة بخالقها، كأثر له وتجسيد لصورته وروحه. ولم تلبث هذه الأجهزة الزمنية المحتقرة في السابق حتى تحولت إلى ذاكرة جماعية، ومركز تنظيم للحياة، في شؤونها الصغرى، وفي مغامراتها الكبرى، الأهلية والعسكرية، وصار من الممكن خوض الحروب، وتقديم التضحيات بالآلاف باسم الجماعة والمصلحة الوطنية، ودون الحاجة إلى الحماسة الدينية. لقد نشأت ببساطة الدولة–الأمة.

وقد كان لهذه الثورة السياسية التي نشأت بمواكبة نمو النزعة الانسانية، وإعادة الاعتبار للحياة الدنيا، ومن خلالها لمبدأي العقل والطبيعة، وتوجيه الاهتمام نحو السعادة البشرية، أي جعل الانسان محور النظام الاجتماعي والقانوني والسياسي، أثرا حاسما على مفهوم الحق القانوني ومفهوم الدولة معا. فقد كان الحق دينيا، أي مستمدا للشرعية من كون مصدره التقدير الإلهي، فأصبح طبيعيا، فطريا، مرتبطا بالانسان لمجرد وجوده كإنسان، ولا قوام لذاته أو ماهيته بدونه. وكان ثابتا فأصبح متبدلا وخاضعا للعقل، والمشاركة العقلية. وكانت الدولة تجسيدا للقوة القاهرة التي يستخدمها الشرع الإلهي كما يمكن أن يستخدمها القانون الجائر، فأصبحت

مبدأ للنظام والمعونة والتبعية، أو الهوية. وصارت تقاس في تقدمها بتقدم بنيتها التنظيمية والعقلانية. وكانت تعبيرا عن مصالح الشعب، وتشريفا له، فأصبحت خادمة له وراعية لمصالحه. وهكذا تحولت إلى مقر للحق والخير، ورمزا لتنامي الأخلاقية السياسية والنزعة الانسانية، صارت كما يقال دولة قانونية، ومركز ولاء حقيقي نفسي وسياسي.

وليس لهذه الدولة علاقة في الواقع من قريب أو بعيد بالدول التي عرفتها آسيا الإمبرطورية. فهي بعكس الأولى ليست قهرية، ولكنها سياسية، تقوم من حيث المبدأ على حرية الأعضاء ومساواتهم. ولا يعني كونها سياسية غياب إمكانية القمع والقهر والاستبداد عنها. فهي نشأت مستبدة وفي الاستبداد، وإنما يعني أن دورها في تحقيق النظام العام، ومن ثم مشروعيتها ومبدأ توجهها، ليست مستمدة من مبدأ القهر كمقوم جوهري للنظام ولكن بالعكس، من مبدأ تحقيق الحرية والمشاركة في بناءالنظام، أي المساواة كمصدر للولاء. ولذلك، وبعكس الدولة القهرية التقليدية، أصبح من الممكن اتهام الدولة الجديدة، عندما تخرج عن معايير الحرية والمساواة، بالاستبداد والطغيان والسلطة المطلقة. بمعنى آخر، أصبح الاستبداد قيمة سلبية، بعد أن كان ينطوي في الحقب القديمة على قيمة ايجابية أساسا، نابعة من حقيقة أن قوة السلطان وبطشه كانا شرطا لتحقيق العدل، بقدر ما كان السلطان يقوم بوظيفة الحَكَم وتطبيق القانون، وكان الظلم يبدو كثمرة لضعف السلطة وغياب الوازع المادي ١٤ . إن رفض الاستبداد، ومعه إعادة تقييم الثورة ايجابيا أيضا ضد السلطان، هما النتيجة الطبيعية أيضا لتبديل المرجعية والأخلاقية السياسية. فمن منطلق المرجعية التقليدية التي تعتقد أن العدل الحقيقي لا يتحقق إلا في العالم الآخر، وبعودة المهدي أو المسيح المنتظر، والتي تعتبر أن قيام النظام في المجتمع والعالم يحتاج إلى سلطة قهر حرة، تعسفية، لا قوة فوقها، وليست مسؤولة إلا أمام نفسها، لا يمكن إدانة الاستبداد ولا اتهام سلطة بالعسف،

ولا بالقهر. فليس مطلب الدولة الأصلي والأول هنا الحرية، ولكن الأمن والنظام. إن اتهام الدولة أو السلطان بالجور، كان يعكس في الماضي الشعور بإفراط السلطة في البطش، أو انحيازها الواضح والمفضوح عن الشريعة التي تعلن هي نفسها مسؤوليتها في تطبيقها. أما اتهام الدولة السياسية بالقهر فهو يعني خيانة هذه الدولة لمطلب الحرية الذي يشكل تحقيقه سبب وجودها. وهو يهدف في العمق إلى تجريدها من شرعيتها والتشكيك بصفتها المدنية الحديثة.

لذلك، لم تكن فكرة البرلمان والمجالس الشعبية نابعة من الرغبة في الحد من سلطة الحاكم المستبد والقاهر، كما كان عليه الحال في بلادنا عندما انفتحنا على العصر الحديث، ولكنها كانت نابعة مباشرة من فكرة السياسة والدولة ذاتها كتعبير وتجسيد للحرية، بما هي مقر لإرادة جماعية عليا، وتوليد لهذه الإرادة الجماعية بوصفها جوهر السياسة، أي تكوين قرابة ولحمة. إنها أساسية كشكل ومضمون معا لأنها نسج لعلاقات جديدة بين الأفراد وتأسيس عملي ونظري صارم لمبدأ المواطنية والمساواة في الأهلية كمنبع لقيم تضامن جديدة لا قيمة للمجتمعات المدنية ولا وجود لها بدونها.

وبعكس الدولة التي يشكل القهر، أي الردع والوزع، مبدأ وجودها، وغاية عملها، ومن ثم يكون كل تحديد لبطشها إضعافا لشوكتها، لا تشعر السلطة الوطنية بالقوة إلا بقدر ما تكون قاعدتها الاجتماعية، والانتماء لها، والتماهي معها قويا من قبل أبناء المجتمع. فهي تريد أن تكون، وتنطلق من مبدأ أن تكون، بمثابة التنظيم الذاتي للمجتمع، او المجتمع المنظم ذاتيا عبر الدولة، كما يقول هيجل. إن الدولة السياسية تعني دولة المجتمع والأمة، أي التي تستمد قوتها منهما، وترتبط بهما وليس لها في ذاتها مقوم آخر خارج عنهما. إنها بعكس الدولة القهرية لا تدعم بالقطيعة مع المجتمع، ولكن بالخضوع له والتفاهم معه، والارتباط به. إنها

دولة لا قانون لها سوى قانون المجتمع ولا دين لها سوى دين المجتمع ولا غاية سوى غايات المجتمع. وهي، بالفعل، لا تملك سلطة ذاتية ولا سيادة خاصة. فبينما تقوم شوكة السلطان القاهر على استبعاد أي سلطة فوقه، واحتكار السيادة المطلقة، حتى فيما يتعلق بالدين، تقوم شوكة الدولة السياسية على التنازل عن سيادتها للرأي العام وللمجتمع المدني من خلال التصويت أو الاقتراع العام. وبينما يحتاج السلطان القهري من أجل تدعيم شوكته، كما هو معروف، إلى ترسيخ القطيعة والمسافة بينه وبين المجتمع، ورفع نفسه أحيانا إلى مرتبة الإله، أو ظل الإله على الأرض، وتكريس هذه القطيعة ببناء الجيوش والقوات العسكرية الأجنبية، وقمتها الانكشارية، تجنح الدولة–الأمة إلى عمل كل ما تستطيع من أجل إلغاء المسافة بين السلطة العليا وقاعدتها الشعبية، وتميل في روحها إلى فكرة الديمقراطية المباشرة التي تلغي كل وسيط بين المواطن والسلطة. وهذا هو الذي يفسر اكتشاف مفهوم الجيش الوطني والخدمة الوطنية بعد اكتشاف فكرة الجمعيات والمجالس النيابية، وباختصار الفكرة الجمهورية ١٥.

وإذا كانت السلطة القهرية التقليدية تفصل جوهريا بين الدين والدولة، أي تجعل من التربية الدينية حقيقة مستقلة تماما عن السياسة، مرتبطة برجال الدين وبالممارسة المستقلة اليومية للحياة الروحية الاجتماعية، في حين يتصرف الملك أو السلطان في الشؤون السياسية المدنية والعسكرية بمطلق الصلاحية، ويحتاج كي يمارس السلطة القهرية إلى حرية التصرف المطلقة، فإن السلطة السياسية المواطنية تقوم بالعكس على الربط بين السياسة والتربية إلى أبعد الحدود. فبقدر ما تطمح إلى أن تكون سلطة الناس الأحرار والواعين والمتساوين، تحتاج إلى تربية أساسية، تخلق من خلالها وتنمي روح الحرية والعقل والكرامة عند الأفراد. ولذلك فقد ارتبطت ببلورة السياسة الوطنية فكرة تطوير التعليم العام وإنشاء النظام التعليمي الشامل. لقد أصبحت الدولة تعني، من منظور التفكير الوطني، فتح آفاق الحرية

والمساواة والعلم أمام الأفراد وخلق شروط تحقيقها وتوسيعها، أي بناء الأمة كعملية تربوية وتاريخية مستمرة. وهذا هو مبدأ نشوء السياسة الحديثة وتطورها كتربية لحس الحرية والمسؤولية وضمان لاالحقوق الفردية والجماعية الأساسية أو الطبيعية، وتنظيم وسائل وطرق ممارسة الحق. ومن هنا أيضا ما تمثله الدولة الوطنية من حقيقة أخلاقية أعلى بالمقارنة مع الدولة القهرية القديمة.

ومن حيث الوظيفة العامة، كانت مهمة السلطان القاهر وماهية سلطته الفصل في النزاعات والخلافات، لا تنمية الحقوق ولا تعيين التكاليف والواجبات. فهذه المهمة كانت مرتبطة بفريق أخر من الناس، هو القائم على الشريعة والفقه والقانون، وهو مكون من رجال مستبعدين من سلطة دولة القهر، وقائمين خارجها. والسلطة التي تتجسد أساسا كحكَم، أي كقاض خارجي يحسم في الخلافات، وليس كبناء للجماعة ذاتها والاجماع والموافقات والتداولات، تجد أعظم تجسيدها في انفصالها الوجودي عن المجتمع، وتحويلها هذا الفصل والمغايرة نفسيهما إلى هدف في ذاته وقيمة. ولذلك فإنها لا تستقر وتتجلى لنفسها إلا عندما تصبح فصلا للدولة، وتمييزا حادا لها، يجعلها قوة مطلقة لا مرد لحكمها ولا طاعن فيه. وهذا يفترض تنزيهها المطلق عن المصالح الاجتماعية المختلفة، والمتنازعة، كما يفترض تحييد القوة البشرية والبرقراطية التي ترعى السلطة من قوات عسكرية ومدنية وإدارية.

أما في الدولة السياسية، فإن الوظيفة الرئيسية للسلطة لا يمكن أن تكون الترفع على المجتمع والاكتفاء بدور التدخل الخارجي لحسم الخلافات أو حل النزاعات، ولو حصل ذلك لكانت الدولة قد استقالت كدولة قومية ووطنية. إن عليها بالدرجة الأولى أن تؤسس وتبدع بما هي دولة، أي آلية وإجراءات وعمليات سياسية وإدارية وممارسات، الاجماع والإرادة الجماعية، وأن تقوم ببناء شبكات

وأرضيات التسويات المختلفة بين المصالح التي يعتبر المجتمع الجديد أن إبرازها والتعبير والدفاع عنها والتباين فيها من الأمور الطبيعية. والحقل السياسي كحقل متميز للتنافس الحر بين المصالح المنظمة، وكآليات وإجراءات لتسييرها وإدارتها، يمثل إبداعا إنسانيا حقيقيا، وينبع مباشرة من الاعتراف بالقدرة على الوصول إلى تفاهمات عملية واجتماعية، أي بالمفاوضات الذاتية، ومن خلال قانون ميزان القوى نفسه. إن السياسة القومية أي المستمدة من السيادة الشعبية تبدأ من الاعتقاد الأول بأن من الممكن للمجتمع أن ينظم نفسه بنفسه، وأن هناك في العمق إمكانية لانسجام المصالح الاجتماعية، ضمن الصف الوطني، واعتمادا على فكرة التضامن المبدئي القومي، مهما كانت شدة الخلاف فيما بينها، وأن من الممكن إذن قيام آلية لحسم الخلافات والنزاعات بين المصالح دون الحاجة إلى وازع خارجي وقائم خارج المجتمع، و دون الحاجة كذلك إلى قوة من نوع غير سياسي، للتدخل في حسم هذا الخلاف، عقدية كانت أو عسكرية ١٦.

وهذا يعني في الواقع أيضا أن الدولة–الأمة تقوم كالجماعة الدينية، أو الدين–الأمة، على مسلمات، وهي المرتكزات التأسيسية الأولية التي لا تناقش والتي يثبت الواقع التاريخي مع ذلك إمكانية الاعتماد عليها والثقة بها. إنها الفرضيات الأساسية للعمل. ومن هذه الفرضيات ضرورة السلطة ذاتها، وهو ما تشترك فيه كل المجتمعات السياسية المدنية. لكن الدولة الحديثة السياسية تتجاوز ذلك إلى افتراضات حاسمة أولها أن ضمان الحرية هو مصدر الشرعية وأن رعايتها والدفاع عنها هما إذن غاية النظام المدني ومصدر الاستقرار. وأن هذه الحرية بالرغم من أنها حق عام ليست معطاة بالفطرة، فهي مرتبطة بتربية عقل الانسان وقدراته السياسية والفكرية. فلا يستقيم الرهان على الحرية إلا إذا استقام الرهان على العقلانية التي يحتاج إليها تكوين الانسان الحر. وهكذا تتحول الحرية إلى مبدأ ووسيلة معا لتحرير الانسان واعادة تكوينه، سياسيا كمواطن حر يساهم في

بناء قوانين المدنية، وعقليا، كإنسان متحرر من الخرافات الطبيعية والمكتسبة ومن الشعور بالضعف ومن العادة ومن الخنوع التاريخي والجماعي.

إن المواطن ليس مقولة مجسدة بالفطرة في الطبيعة وفي المجتمعات الطبيعية، ولكنها فكرة سياسية لا بد لتجسيدها من تربية جماعية: هي السياسة نفسها بوصفها ممارسة للحرية؛ ومن تربية فردية: هي التهذيب الأخلاقي بما يشمل من تكوين للقيم الأساسية والضمير الفردي. ولذلك فإن فكرة المواطنة، أي الايمان بأن من الممكن المراهنة على الحرية كمطلب ورصيد معنوي وسياسي معا في تغيير قواعد العمل والتضامن والتواصل الجمعي، والمراهنة كذلك على الفرد كمركز استثمار ممكن لرصيد الحرية هذا، وللقيم العقلية والنفسية والمادية المرتبطة بها، تشكل جوهر السياسة الحديثة ومفتاحها الحقيقي. وبالمقابل، كان موضوع الرهان الأساسي للسياسة التي عرفها المجتمع الديني هو مفهوم المؤمن نفسه. ولم يكن المؤمن مفهوما بسيطا وجاهزا أو قائما في الطبيعة، وإنما كان لا بد من تحقيقه وتأسيسه وإنشائه كقاعدة ومنبع لقيم تستمد منها العلاقات الجماعية روحها وقوتها. وقد كانت العبادات، أي التدريب على الخضوع لله والامتثال لأوامره، تربية حقيقية وكبرى للانسان المؤمن، والوسيلة الفعالة لإعداده لاتباع سبيل الحق وسلوك طريق الخير في علاقاته بالآخرين، أو ما نسميه ميدان المعاملات. وتراهن التربية الدينية عبر هذا الاعداد على استخراج نواة الخير والرحمة والاحسان التي استودعها الله في نفس كل إنسان، وإظهارها وتطويرها. فهي تنظر إلى هذا الانسان باعتباره المقر والمستودع الأول لروح مقدسة، ولنور رباني، هو ما ينبغي المراهنة عليه لتأسيس التضامن الانساني والتواصل كأخوة واتحاد في الله.

وكما كانت التربية الدينية للانسان تركز على مقولة الروح والقدسية المرتبطة بها وتقوم بتكوينها، جاءت التربية السياسية تركز على العقل، لا بوصفه بالضرورة

نفيا للروح، أو اعتراضا عليها، ولكن بما هو ملكة أصيلة تعبر عن استقلال الانسان، وترتبط بالخبرة العملية والتجريبية الدنيوية. ولم تصبح هذه الملكة مركز توظيف تاريخي منتج في العصر الحديث إلا لأن الخبرة النابعة منها تقدم نفسها على أنها من الأساس لا قدسية لها، وبالتالي فهي مطروحة للنقاش والنقد في كل لحظة، ولا يمكنها بالتالي أن تتحول إلى مصدر لسلطة اوتوقراطية تصادر الحرية. ولذلك يمكن القول، بعكس المظاهر، أن جوهر السياسة الوطنية الحديثة هو تربية العقل كمقدرة على التفكير والتقرير والحكم، تماما كما كان كل سلطان قديم يرى نفسه، ويُرى من قبل غيره، على أنه التجسيد لعقل الأمة كلها، بما هو دولة ومطابقة مع الدولة. وفي المقابل كان تكوين الروح، وتربية الشعور والقلب، وإرهاف الفؤاد وملكة التعاطف والتواد والتجاذب هو جوهر السياسة الدينية. أما القمع والقهر في الحالتين فهما ليسا إلا التعبير عن عدم فاعلية واشتغال هذه السياسة وسعيا لسد ثغراتها، وليسا منها في شيء.

وبينما يقوم نظام بناء الروح على التوحيد بين الكائنات جميعا وبين الانسان والطبيعة، ويعمل من خلال احتكاره لقيم التركيب والدمج والتجاوز والتسامي، وإغراقه كل أشكال اللامساواة والتباين والتفاوت في الحماس النفسي للايمان الواحد، يقوم مبدأ ونظام تكوين العقل والرهان عليه على التمييز، ويعمل من خلال تنمية ملكة الفصل بين الأمور والأشياء والتحليل والتقسيم. فالروح مرتبط بمفهوم الجوهر، المطابق هو نفسه للواحد والأصل والمبدأ لكل شيء ومصدر وحدته العميقة. وهو يشكل كمركز مشاركة واشتراك في ماهية واحدة أصيلة، مبعث المودة بين البشر المشاركين في عنصر واحد أو ماهية واحدة ربانية وروحانية، بقدر ما يؤلفون جميعا أثرا من آثار الانشاء والخلق الرباني. أما العقل فهو التعبير، بالرغم من تباين الأفراد واختلاف الآراء وتفاوت المصالح والمواقع والأهداف، عن الاشتراك في مقدمات ومسبقات واحدة. فهو لا يفترض وحدة الأفكار والمواقف

جميعا، ولكنه يبني الاتحاد على التفاهم والحوار ويسمح إذن بمساحة كبيرة للاختلاف والكشف والأخذ والرد، وبالتالي للتنوع والتفرد والمغامرة الفكرية والابداع ١٧.

وكما هو الحال بالنسبة للروح كمفهوم مؤسس للمجتمع الديني، فإن العقل ليس ملكة فطرية موروثة أو طبيعية. إنه قبل كل شيء معادلة تاريخية، أو فكرة نظرية يستدعي تحقيقها العملي إعادة بناء الملكات الذهنية عند الفرد والجماعة معا. لذلك فإن السياسة لا تكون عقلية إلا بقدر ما تتضمن في جزء كبير منها، تربية العقل وتوجيهه، أي التكوين الفكري والعقدي العام والفردي. فالعقل لا يولّد الوحدة، ولا يعمل على تحقيق التسويات المبنية على التنازلات المشتركة، أي لا يكون مرتكزا للمواطنية وللحمة السياسية، إلا بقدر ما يجعل من القيم الوطنية والحرية والمساواة قيما أساسية ومقدسة. وهذا ليس من الأمور المعطاة سلفا. فالعقل إذن مفهوم إجرائي يستند إلى مسبقات كثيرة تنشرها الثقافة وقيمها السائدة العفوية، ويولد من تربية قصدية، غايتها زرع العقلانية كنسيج من المسبقات والفرضيات والقيم والمناهج والتوجهات، وبنائها كاستثمار أول في ملكة العقل، أو ما نسميه كذلك، والذي لا يخلو منها إنسان ١٨.

باختصار *لا تقوم السياسة الحديثة على افتراض وهمي بأن كل فرد هو بالفطرة سيد وعاقل وحر، ولكنها تجعل من تربية الفرد على السيادة والحرية والعقلانية موضوع رهانها الأول من أجل إعادة بناء النظام السياسي والاجتماعي المدني*. إن السياسة الوطنية تعتمد على إعادة إنتاج الفرد كذاتية حرة عاقلة، أو كمقر لحرية أصيلة، تبني نفسها وتدافع عن وجودها بالعقل، وتعمل بالتالي على أن تكون الدولة نظاما عقلانيا، أي تنظميا من الداخل. إن فكرة الدولة لا ترتبط هنا ارتباطا لا ينفصم بفكرة الحرية فحسب، حتى ليمكن القول بأن الحرية هي دين الدولة

الحديثة، ولكنها لا يمكن أن تنفصل أيضا عن فكرة الأمة بوصفها إئتلاف أناس أحرار. والمشاركة في الدولة، بما تعنيه من مشاركة في القرار، لا تعبر عن حرية الأفراد بوكرامتهم فقط، ولكنها تعظم كذلك من فرص سيادتهم أو تحققهم كوجود سيد وكأفراد أسياد. والتقدم في هذه السيادة هو معيار التقدم في السياسة الحديثة، ذلك أن تحقيق هذه السيادة للفرد والجماعة-الأمة معا هو هنا الغاية الأولى للدولة ومبرر وجودها الوحيد.

ومن هنا فإن السمة الرئيسية التي تميز الاجتماع السياسي الحديث عن الاجتماع الديني، أو ما يشكل جوهر الثورة السياسية الانسانية بالمقارنة مع الثورة الدينية، وما يمثل الخط الفاصل، أي الخط الذي تنبع منه كل التمايزات الأخرى، هو أن *الدولة الوطنية ليست فقط مقر السيادة العامة للمجتمع ومرتكز الاجتماع السياسي الخارجي، ولكنها أيضا مقر السياسة ذاتها وأداتها*، لدرجة أصبح العلم السياسي الحديث يطابق موضوعه مع دراسة الدولة. والحال أن الدولة ليست إلا أحد مقرات العمل والنشاط والقرار السياسي. لكن بقدر ما تتحول الدولة في النمط الوطني أو القومي إلى مركز تنظيم التضامن الاجتماعي وإنتاجه وإدارته، أو الشأن العام أو اللحمة الجماعية أو التكافل الانساني، فإنها تجد نفسها في بؤرة علاقات تفرض عليها في الوقت نفسه أن تطورمبدأها الأخلاقي وآليات ممارسة السلطة فيها في الوقت نفسه. إنها تصبح بسرعة دولة المجتمع، لا بمعنى الدولة التي تخدم المجتمع، ولكن بمعنى الدولة التي تستمد سيادتها وآليات تنظيم السلطة فيها من تنظيم المجتمع ذاته، بمعنى أنها تصبح هي نفسها أداة وطريقة تنظيم المجتمع المدني لنغسه. فهي ترجمة لهذا المجتمع على صعيد الفكر والقيم والأخلاق والنضح السياسي وتوازن القوى وتعدد المصالح معا. وهذه هي قاعدة تعددية الدولة الحديثة وديمقراطيتها، أي مبدئيتها، بالمقارنة مع الدولة التقليدية التي تنبع شرعيا من القوة، لتخلق الأداة الخارجية أو التي تنظم المجتمع من خارجه، بنفس

القدر الذي تنظم فيه الشريعة الإلهية ضميره وقيمه وسلوكه من الداخل. فالسياسة في الدولة الوطنية الحديثة ليست أهلية فقط، أي مفتوحة لكل الناس ومن صنع الأهالي، بما في ذلك المشاركة في تكوين القوانين والشرائع المعمول بها، ولكنها هي التي تنتج وتسير الدولة ذاتها أيضا. إن الدولة الوطنية، دولة الجماعة المتضامنة، تتطابق هنا مع السياسة الديمقراطية وتستجيب لها لتؤلف معها زوجا متكاملا، وتلغي التناقض الممكن، والصراع الذي كان يميز علاقات الدولة بالأهالي في الحقبة الوسيطة، حتى لو لم يتجل هذا الصراع والتناقض بالأشكال نفسها في الغرب الاقطاعي وفي الشرق ذي الدولة المركزية ١٩.

إن الدولة السلطانية التي تنشأ على أساس القوة، وتنظم نفسها على أساس السلطة التعسفية (وليس المطلقة واللامحدودة) لصاحبها ورئيسها، لا تتأهل وتصبح وطنية أو تابعة للأهالي ونابعة منهم وخادمة لهم، إلا بخضوعها للشرع وأخذها به بما هو قانون فوق الدولة والمجتمع معا، أي بما هو قانون إلهي ومقدس. إنها تجهز نفسها وتتكون باعتبارها محطة ضرورية على طريق التواصل الايماني بين الضمير الفردي والسلطة الآلهية. وهي تعيش في أحسن ظروفها مما تطلبه من جزاء على الخدمات التي تقدمها لضمان هذا التواصل في شروط لائقة، وتتحول في الظروف الصعبة إلى قاطع طريق يفرض الجزية والضريبة على هذا التواصل ويتغذى من تهديده بالقطع. والشرع، بعكس القانون، لا يقوم على تقنين قواعد وأعراف متبعة بما يسمح بتعميمها وتجريدها، ولكنه يؤسس لهذه القواعد والأعراف، أي يخلق قاعدة التعارف والتعامل العام الانساني أكثر مما يهتم بالتنظيم الشكلي للعلاقات الاجتماعية. ومن هنا لا يضير الاجتماع السياسي الديني أن تتعايش عدة شرائع، أي أن تقوم كل طائفة أو مذهب بتطبيق شريعته على علاقاته الاجتماعية. بل إن هذا من جوهر النظام العام. فالشريعة ليست مرتبطة بالانتماء المواطني للدولة وإنما هي من عوامل وملحقات سياسة الايمان. وبالعكس، بقدر ما

تؤلف الدولة الحديثة مركز إنتاج القرابة والتضامن الاجتماعيين، فإنها تصبح منبع القانون، وتتحول إلى دولة قانونية، كما يصبح تطبيق القانون، هو معيار التقدم في بناء الوطنية كانتماء للدولة والتزام بالكيان الجماعي الذي تمثله ٢٠.

وكما لم يكن من الممكن للسياسة المدنية الجديدة أن تبني مجتمعها دون تطوير الدولة كفكرة وكجهاز معا، لم يكن من الممكن للسياسة الدينية، أن تتحول إلى مرتكز لإجتماع مدني ناجع، ومنبع لقيمه التأسيسية، لو لم تنجح في انتزاع مفهوم الروح من الاستخدامات الاحيائية والكونائية القديمة، وتعيد بناءها من منظور الثورة التوحيدية، وتجعلها مركز التثمير الأساسي. إن وظيفة الطقوس العملية، وما يرتبط بها من مخيلة جماعية وتاريخية تشكل معا ما ينبغي تسميته ميكانيك الروح، أي مجموع المناهج والوسائل والتقنيات الرامية إلى شحذها وشحنها وتوهيجها وتشغيلها. وبقدر ما فجرت هذه التقنيات ينابيع الايمان فيها، جعلت منها مستودعا وخزانا تاريخيا ومركز خبرة عامة لكل المشاعر والقيم والمفاهيم الخيرة التي تستمد منها الاجتماعات والجماعات أسس التضامن والأخوية. ففي الحالتين هناك بناء للروح والعقل كميادين توظيف سياسي أول، وكأدوات لخلق السياسي وتأسيسه. لكن دين الجماعة الدينية يظل هو المحبة والأخوة والاحسان، الذي يتغذى من الايمان بالله الواحد وينمو في التقرب إليه والخشية منه والخضوع الشامل له. وجوهر المحبة والأخوة الايثار الذي يؤلف المنبع الحقيقي للوحدة والتواصل بين الجماعات. ومن هنا كان التقدم في انتاج المحبة وقيم المودة والتراحم هو معيار التقدم في الاجتماع الديني، وغاية الدين ذاته ورمز ازدهاره ومصدر قوة الكيان الاجتماعي ككيان سياسي. وبهذا المعنى فقط يمكن الحديث بالفعل عن الحضارة الروحية الماضية في مقابل الحضارة المادية الحالية ٢١.

ولم تنشأ الحضارة المادية من انهيار الاجتماع الديني، أي من إخفاق الحضارة الروحية عامة، ولكنها نشأت من إجهاض هذه الحضارة في البلدان الأوربية التي لم تستوعب معنى الدين وروحه. وكان سبب هذا الاجهاض هو بالضبط وضع الدين في موضع الدولة ووضع الدولة في موضع الدين، أي تحويل الدين لدولة وسلطة قهر، في الوقت الذي عرف فيه الشرقيون عموما، في العالم الاسلامي وغيره، أن وازع السلطان ليس هو وازع القرآن نفسه ولكنه مضاف إليه، ومختلف عنه. فمنطق الدولة كان ولا يزال مختلفا عن منطق الدين، بل إن منطق الدين هو النقيض والنفي كما ذكرنا لمنطق الدولة. وإذا احتل محلها أصبح مثلها، أي أصبح دولة، وبالتالي زال كدين، أي كتربية وتأهيل وإعداد للروح ومراهنة على الخير الالهي الأول، وأثره البشري.

وقد حصل للدولة الحديثة عند انتقالها إلى المجتمعات العربية الاسلامية، الأمر نفسه الذي حصل للدين المسيحي عندما انتقل إلى أوربا، بما هو مصدر لقيم اجتماع مدني جديد. *فقد أرادت أن تحتل الموقع الذي كان يحتله الدين، أي أن تملك روح الناس وأفئدتهم وقلوبهم، لا أن تتعامل مع أجسادهم وعقولهم ومصالحهم*. لقد أرادت أن تكون موضوع عبادة جديدة وتأليه، بل إنها تحولت بالفعل إلى نوع من الصنم المعبود أو الطالب للعبادة والخضوع. وهكذا بدل أن تكون مولدة للسياسة الوطنية، وأن تتحول إلى منبع لقيم الحرية، أصبحت أداة استلاب جماعية ورمزا للروح القهرية والأجنبية. *إن إجهاض الدولة نابع هو نفسه من المراهنة الروحية عليها، تماما كما كان إجهاض الدين الأوربي ناجم عن المراهنة المادية عليه*. ولذلك، كما أن تنصير أوربا لم يلغ استمرار سيطرة التقاليد العرفية العميقة فيها، أو ما سوف يتجلى بشكل قوي تحت مفهوم السلطة الزمنية، ويؤسس للدولة السياسية، فإن تدويل المجتمعات العربية الاسلامية أو جعلها أمما–دولا لم يلغ، أو لم يستطع أن يلغي البنية العميقة العقدية لها، والتي لا تزال تشكل أساساتها

الحقيقية القيمية والشعورية. وبقدر ما جاءت السياسة المدنية في الدولة الحديثة نفيا للسلطة الدينية والكهنوتية، وأصبحت نقيضا لها، صارت قيم التحرر الانساني مرتبطة بتأكيد الطابع المدني للسلطة. وبقدر ما كانت قيم التحرر الانساني مرتبطة في التاريخ العربي الاسلامي، وفي الاسلام وتراثه الحي بالثورة الروحية، ومناهضة الشرك والصنمية والاقتدائية التقليدية، جاءت الدولة رديفة للقيم القهرية والاستعبادية، وعجزت عن أن تكون دولة المساواة الأخلاقية والقانونية ٢٢.

لكنن التمايز بين الدولة الحديثة، دولة السياسة، والدين الاجتماعي، الدين المكون لأمة ودولة، لا يقتصر فقط على المضمون الداخلي والغايات التي تسير كلا من النموذجين. إنه يظهر كذلك في وسائل تحقيق الغايات. فمنطق الأخوة الذي يحكم النموذج الديني ينتج بصورة طبيعية السلطة كسلطة أبوية (أو أخوية، إذ ليست هذه الأخيرة إلا إحدى التنويعات المخففة للسلطة الأبوية). ولذلك فإن مفهوم البنوة فيه أساسي، سواء ظهر بشكل واضح أو مبطن. إن السلطة الأبوية لا تستمد قوتها من النظام الداخلي والضوابط والغايات التي تعطيها لنفسها، ولكن من الثقة المتبادلة بين الأخوة من جهة، والالتزام الضمني العميق الذي يبديه الأب أو الأخ المسؤول اتجاه بقية أعضاء الأسرة ومصالحهم. ولذلك فإن السلطة التعسفية والمطلقة وغير المحددة التي يتمتع بها الأب أو الأخ الرئيس تجد حدودها الفعلية في الشعور العميق بالانتماء لأسرة واحدة، والتماهي في المصالح والغايات ٢٣.

وبالعكس، تستمد الدولة السياسية قوتها من منطق القانون، أي المساواة المحددة والشكلية بين أفراد أحرار متميزين فيما بينهم لا تجمع بينهم إلا رابطة السيادة المشتركة. إنها تلحق الاسم بلقب *السيد* تماما مثلما كانت الفلسفة الدينية تسمه بسمة *الأخ*. ولا يمكن للعقد السيادي بين أناس أحرار أن يتحقق إلا بإبراز قواعد التعامل الشكلية والقانونية بين الجميع. إن القيم الأساسية التي تحكم السلطة في

الدولة الحديثة والسياسة الحديثة لا علاقة لها بالعاطفة والمودة والاخوة، ولكنها تنبع مباشرة من تحديد الدور والمكانة والوظيفة والمسؤولية لكل فرد وكل طائفة وكل جماعة. إنها بالأساس قيم التراتبية الوظيفية. والتراتبية الوظيفية، (أي تحديد مقام كل فرد وموقعه حسب لوائح واضحة، والدور الذي يحتله في الانتاج والنظام الاجتماعي، ومن ثم مسؤوليته)، كقاعدة لتنظيم العلاقات بين أفراد أحرار، وتنظيم السلطة وتوليدها بما هي سلطة أناس أحرار وليست سلطة سيد مطاع وعبيد أبرار، هي التعبير عن نظام العقلانية والتميز والتحديد الشكلي للمهام والواجبات والولاءات. ولذلك بقدر ما كانت سياسة الدين المبدئية تقوم على نفي التمايز بين الناس وعلى تأكيد وحدة البشرية ورفض التفريق أو التفضيل إلا بالتقوى، أي بالعبادة والايثار والترفع عن الدنيا، جاءت سياسة الدولة الحديثة لتؤكد على شرعية التمايز في المكانة والموقع الاجتماعي حسب العمل والجهد والفعالية، مقابل التمايز حسب الحسب أو النسب أو الجهة أو العقيدة. ذلك أن الانجاز في كل أشكاله هو مصدر تطوير الحرية بما هي تحرير للانسان من الاكراهات الاجتماعية والقيود الطبيعية. بل إن الدولة ليست شيئا آخر سوى تكريس هذا الفضل لكل فرد وتنظيم المرتبية وتكريسها.

إن تكوين الانسان كفرد حر ومستقل قائم بذاته يشكل مغامرة كبرى وتحديا كبيرا من الوجهة النفسية الأخلاقية ومن الوجهة السياسية. ولا يمكن السيطرة على مخاطر مثل هذا التفريد والحد من آثاره السلبية، أي زيادة مردوده العملي، إلا بإحداث طفرة في النظام الأخلاقي والسياسي للمجتمع. ومن هنا تتحول الدولة إلى ضمانة لهذا التراتب القانوني والترتيب في المواقع والمسؤوليات والأدوار الذي يحصل بشكل طبيعي على مستوى المجتمع الأهلي وفي التنافس الطبيعي، وإعطائه شرعيته وقوامه وأداته. ولذلك يطلب من الدولة في السياسة الحديثة أن تكون معيار الممارسة العقلانية بامتياز، بل إنها تجنح إلى أن تكون المعيار الوحيد لهذه

العقلانية التي تحكم حركة التراتب والتنظيم والتمايز المشروع بين أعضاء وجماعات المجتمع الواحد. وهو الذي تعبر عنه فكرة السيادة المطلقة للدولة، وتعمل على تحقيقه. وبدون ذلك ليس هناك ما يضمن أن تخفق الدولة، بما هي تحقيق للسلطة النابعة من التنافس الأهلي الحر، في الحفاظ على الوحدة والمركزية الاجتماعية.

وبالعكس، يتجلى إجهاض الدولة الحديثة أساسا في ما تظهره من افتقار إلى القدرة على تحقيق هذا التنظيم والتراتب العقلاني، أي القائم على تقدير الأفراد حسب الانجاز والانتاج والكفاءة والمساهمة الجدية في التطور العام، أي باختصار في إخفاقها في تحقيق ما هيتها كعقلنةٍ أو أداة عقلنة للعملية الاجتماعية العامة. ففي هذه الحالة تتحول فكرة التراتبية من آلية لتنظيم المصالح حسب المردودية الاجتماعية وحاجات الترشيد والتطور، إلى آلية لتبرير نشوء مصالح جزئية ومتميزة تعيش على المجتمع وتتطفل عليه ولا تلبث حتى تخنقه وتستنفذ طاقاته. إن الدولة، والرئاسة التي تمثلها تتحول في هذه الحالة الاجهاضية إلى رمز للوجاهة، وهذا تعبير عن نكوص الفكرة الوطنية، بقدر ما ترتبط الوجاهة بالسلطة الأبوية الرمزية الماضية نفسها.

إن الفصل القاطع بين الدولة والدين في المنظومة القديمة، والتي كانت تعبر عن نفسها بالتوحيد الميكانيكي للسلطة الروحية والسلطان في حقبة ما، أو في الصراع بينهما في حقبة أخرى، قد حل محله في السياسة الحديثة – وبقدر ما أصبحت هذه السياسة شعبية ومرتبطة في ممارستها وقيمها بالأمة لا بالبرقراطية المنفصلة عنها – تأسيس السلطة السياسية كصعيد مستقل للممارسة الأهلية للقرار، أي كحلقة وسيطة بين الفكر والواقع، وبين الجماعة والدولة. وإذا كانت الدولة قد أصبحت دولة القانون، فذلك لأنها لم تعد دولة السلطان، ولكنها أصبحت قانون الأمة، أي

التجسيد العملي للدستور الحقيقي والفعلي الذي ينتظمها. وقد جاء تكوين الأمم الحديثة، بما هي كيانات وماهيات سياسية وليس كجماعات عقائدية، ليبرهن على أن التوظيف في المواطنية والقانون والسلطة السياسية لم يكن خاسرا، وأن من الممكن المراهنة على التربية الوطنية لتكوين أمة تكون بمثابة التنظيم الداخلي والذاتي للجماعة، وتتألف من أشخاص أحرار، متساوين ومتفاهمين.

إن جوهر بناء الاجتماع المدني في كل عصر هو تحقيق نصاب السلطة، كآلية لحم معنوي وقسري معا للمجتمع وبالتالي بما هي الأداة الرئيسية والتي لابد منها لكل تنظيم ذاتي اجتماعي. ولا تختلف المجتمعات المدنية إلا بأنماط السلطة التي تقوم عليها، أي بأساليب تكوينها، وبناها العامة وقيمها الأساسية، وطرق تداولها. وعن هذه الأنماط تصدر أشكال الدولة المختلفة والمتعددة. وليس انهيار الدول وظهور دول جديدة مكانها، ولا انهيار العمران وتجدده بالمعنى الخلدوني، إلا نتيجة لتفسخ وانهيار نمط السلطة القائم وزوال فاعليته. وكل الثورات الانسانية الكبرى التي لعبت دورا حاسما في تطور الحضارة والمدنية، جاءت بالأساس لتجدد نصاب السلطة وتعيد تثبيتها، باعتبارها القناة الأساسية لإنشاء نظام يتحقق فيه التداول الحضاري وتراكم المكتسبات على المدى التاريخي والقاري.

والسلطة موضوع السياسة ومادتها، و غايتها إعادة إنتاج علاقات التضامن في المجتمع، أي تحويله إلى جماعة موحدة، وهو شرط لا غنى عنه لتحويله إلى إجتماع مدني، تمتح من معين الايمان لتبني الأخوة كعلاقة أساسية للسياسة في النمط الديني، ومن تنمية الحرية لتأسيس المواطنية كقاعدة لاجتماع مدني قوامه تآلف الرجال الأحرار، في النمط السياسي الحديث. ولذلك، كما أن من مقتضيات السلطة في الاجتماع السياسي الديني تعميق روح التكافل كبرهان على الأخوة والقرابة الروحية، دون أن يعني ذلك نسيان القوة والقسر كوسيلة لردع ما يهدد

هذه الأخوة من داخلها أو خارجها، أي في الواقع بناء الضمير المؤمن وتربيته على فعل الخير. فإن من مقتضيات اللسلة في الاجةتماع السياسي الحديث بالمقابل العمل على تعميق روح القانون كبرهان على التضامن الوطني والنظام المساواتي. فاستبطان القانون من قبل كل فرد هو الضابط الأساسي للحرية وبالتالي للسلطة الوطنية أو المواطنية. فلا قيمة لسلطة إذا بقيت خارجية، أي إذا لم تصبح بنية ذاتية للجماعة في الوعي وفي التوازن بين المصالح والقوى الاجتماعية المتعددة، وبين السلطات والأفراد أنفسهم كمقرات جزئية للسلطة. وهكذا تصبح هذه السلطة نوعا من الإضافة النابعة من الموقع أو المكانة التي يحتلها العنصر أو مجموعة العناصر في إطار نسق واحد وموحد، ايماني أو سياسي، خاضع إذن بالضرورة لنظام، وقيم وأهداف، وموجود لتحقيق أغراض معينة، سواء أكانت واعية أو غير واعية، والذي يحدد كل عنصر من خلالهما دوره وموقعه الاجتماعيين. وهي تشكل إضافة إلى ذلك الإطار المادي والمعنوي الضروري لتحقيق الاستقرار ومن ثم التراكم في الرأسمال الاجتماعي التمديني، ولتوظيف هذا الرأسمال من أجل انتاج فائض أكبر من القرابة والتواصل الاجتماعيين. إنها كرأسمال اجتماعي، تلخيص أو خلاصة العلاقات والوشائج الاجتماعية، أي روحها الخالقة لتضامن، وبالتالي لجماعة موحدة أو واحدة هي شرط التداول وقاعدة التفاعل والتعامل بين البشر، ومن ثم تحقيق المدنية وتطوير الحضارة.

إن المجتمع يتطور ويطور وعيه العام بقدر ماينجح في اكتشاف وسيلة أو إطار مـؤسسي ناجع، أي سلطة ومرتبية موحية وقاسرة معا، لتوسيع دائرة التداول والتبادل والتواصل، الباعثة للمدنية، سواء كان ذلك عن طريق توظيف رأسمال الود والألفة والأخوة الناشيء عن الايمان، أو باستغلال آمال التقدم المعنوي والمادي التي تبثها الحرية. هذا يعني أن تكوّن السلطة بالمعنى الذي ذكرت وليس بمعنى التسلط والاستبداد النابع من فسادها وانحطاطها، هو الأصل في نشوء الحضارة

والمدنية، ومن ثم في تطور الوعي ونضجه، سواء كان وجدانا دينيا أو وعيا عقلانيا. ثم إن تطور مؤسسة السلطة ونضجها وتقدم وسائل عملها بما يمكنها من توسيع دائرة ممارسة الحرية وفرص تنميتها وإدارتها، وتحقيق المودة والأخوة الروحية، أو تعظيم فائض العلاقات التداولية، الذي أسميه الفائض المجتمعي الناجم عن محض التجمع البشري، هو الذي يعمل في لحظة ثانية على تعظيم فرص المدنية المرتبطة بتوظيف هذا الفائض والاستفادة منه، سواء أجاء ذلك نتيجة لتوسيع دائرة الممارسة الجغرافية البشرية أو تعميق وعي الانسان وتوسيع مقدرته على السيطرة على بيئته ومحيطه. أي هو الذي يساهم في تطوير أسس الاجتماع الانساني كمنظومات سياسية أو في تطوير العلم والمعرفة كمنظومات إخضاع وإدراك وضبط للواقع المادي والطبيعي.

لكن التداول لايتم في إطار منعزل. ومن هنا الصعوبة في تكوين مجال مستقل للتداول لا بد منه لخلق الألفة أو رأسمال التجمع والاجتماع الأول. إنه يتم في إطار التداول العام العالمي أو الإقليمي. فإذا كانت السلطة هي الأداة التي تنظم التداول للرأسمال الحضاري في الداخل بما تخلقه من شبكة منظمة ومن أمن وقواعد ثابتة، أي من نظام لا يتحقق التداول من دونه، فإنها هي نفسها لاتتحقق، أي لا تصير دولة، في التداول العالمي العام، إلا بقدر ما تحظى بالسيادة، وتخلق التمايز والحقل المستقل والمفصول عما حوله، سواء بجدار الصين أو بجدار من الرهبة والقوة. ذلك أن هذا الفصل هو شرط تكثيف الحركة التداولية الداخلية وخلق الأمة الواحدة وتركيز السلطة. ويعني التداول التبادل المادي والمعنوي معا. وهو مبرر وجود السلطة، ومنه أخذت الدولة بالمعنى العميق معناها. فالأمر دولة أي سلطة سيدة، وهو دولة بين الناس أي شائع أو مشاع بينهم. ولا تقوم دولة بدون تحقق هذه الشروط الخاصة التي تسمح بالتمايز (القومي) ضمن الوحدة (العالمية) وذلك حتى يتحقق الرأسمال أو التخزين الأول للرأسمال الروحي، أو

التراكم الأول له. ومن ذلك ماحصل للجزيرة العربية بفضل فقرها البدئي من عزلة نسبية قبل الاسلام. لكن ما تمتعت به في الوقت نفسه، وهو الشرط الذي لا يقل قيمة عن الأول، خاصة بالنسبة للمدنية التي تتحول إلى مدنية عالمية، وتصبح جسرا إلى حقبة حضارية جديدة، كما هو الحال بالنسبة للحضارة العربية، أن لا تكون بعيدة عن شبكة التواصل والتداول العامة الحضارية. لقد كانت الجزيرة حرة ومستقلة وفقيرة ولكنها كانت في وسط حضارات العالم القديم الكبرى وممر تجارتها في العديد من المواقع ولم تلبث بعد الفتح حتى تحولت مع تكوين الامبرطورية الاسلامية إلى مركز لتداولها العام. إن التناقض بين فقر الجزيرة العربية وموقعها الاستراتيجي هو الذي يفسر قوة الروح التي حفزتها ودفعتها، وقوة الروح المدنية التي تكونت: قوتها من حيث استقلاليتها وقوة شخصيتها وطابعها المتميز ، وقوتها من حيث عالميتها أو تكوينها العالمي وتآلف وتباين العناصر التي وحدتها وصهرتها. فلم يكن من الممكن بدون هذه الشخصية القوية لشعب بقي بربريا (جاهليا) ومعزولا ومستقلا استقلالا ثقافيا كاملا عن الآخرين أن يتم صهر هذه العناصر المتنافرة والمتناقضة، ودمج إبداعات الحضارة الانسانية أو خلق هذه المنصة الجديدة والهائلة للحضارة العالمية، أو لإطلاق وتسيير تيارات التبادل العالمي. فبتوحيدها هذه العناصر والمكتسبات البشرية المتناقضة وإضافتها إليها خلقت المدنية العربية شروط تطورلم يسبق له مثيل على الصعيد التاريخي: نعني شروط التطور الحديث الذي قام به الغرب نفسه بعد أن تلقفت روحه البكر، المتفتحة في إطار أوربا الوسيطة، وفي الصراع ضد الروح الشرقية العربية نفسها، الرسالة، وسارت بها إلى مواطن ومستويات جديدة.

لكن حتى مع وجود هذه الشروط المختلفة التي تسمح بتفريخ روح عامة اجتماعية ومدنية، أعني بالروح الألفة، وعاطفة الاجتماع التي لابد أن تستنفد بعد أن تتجسد وتحقق تجسيدها وأهدافها، لابد للمدنية، ومن ثم للوعي حتى ينضج،

من تجارب ومحاولات متعددة. إن الروح التي كانت وراء ميلاد المدنية العربية، كتلك الكامنة وراء كل مدنية صاعدة، لم تكن شيئا آخر غير العاطفة الجمعية والايثار ٢٤ ، وتعرّف قوة الحياة المتفجرة فيها فجأة على نفسها ووجودها ومكانها وزمانها ودورها الممكن في التاريخ، أي وعيها بذاتها، بسبب تحقق شروط انتظامها الموضوعية. وهذه الروح، أو هذا الوعي الذاتي سيان، لم تتبلور في شكل مدنية عالمية كبرى وسائدة، أو لم تبلور نظامها المدني، إلا بعد أن مرت بالعديد من التجارب الناجحة والفاشلة الجزئية، وخزنت تجارب وجمعت أفكارا كان لابد منها لانضاج الوعي، بما هو نظام للعقل والمادة، بما هو منظومات يمكن نقلها وإصلاحها، وليس مجرد قوة إدراك وشعور بالذات وعاطفة حية. ومن هذه التجارب ممالك اليمن والجنوب المتحضر، ثم الممالك الصغيرة التي نشأت على أطراف الامبرطوريات الفارسية و البيزنطية، ومن قبلها الممالك العديدة التي أقامها العرب على أطراف جزيرتهم. وكانت هذه الممالك جميعا على صغرها ومحدودية مدنيتها وضآلة قيمتها التمدينية، بمثابة قنوات مفتوحة على الحضارة العالمية المحيطة ومناطق تخمير وتخزين للتجارب واكتساب للخبرة والوعي، أي في النهاية كانت جسورا للدخول والاندماج في العالمية ولتعلم قيادة امبرطورياتها الكبرى وسياستها. إن السياسة الحقيقية لاتنشأ إلا في إطار جماعة إنسانية وإدارة واستراتيجية عالمية. وإلا فهي مجرد تكيف مع المصالح والقوى والأهداف التي تخطها الأمم ذات السياسة والاستراتيجية الانسانية والعالمية، وفي أحسن الحالات تقليدا بسيطا لا واعيا لها. وليس أفضل دليل على ذلك من السياسات الوطنية الراهنة في العالم الثالث التي هي تقليد كامل ومسايرة يومية للسياسة العالمية المبدعة في إطار تسيير العالم في الغرب وعواصمه الكبرى.

لقد خبر العرب كل هذه التجارب إذن قبل أن يصبحوا مسؤولين، لحقبة تالية، عن سياسة العالم: تعلموا الحرب وبناء الدولة القهرية الامبرطورية، وتسلحوا عن

طريق الاسلام بالرؤية العالمية والكونية، لم يكن تفكيرهم يقبل بأقل من توحيد العالم تحت راية الدين الجديد. وكان القرآن التجسيد المادي المكتوب لهذا التفكير الشمولي عِلى المستوى الكوني العام، ومن منطق تسيير العالم والبشرية. وهو من هذه الناحية على نقيض تام من كل العقائديات التي كانت سابقة عليه في الجزيرة، والتي كانت تنطلق من التفكير بمصالح أو بخصائص القبيلة أو في أحسن الأحوال الملك الصغير، كما هو الحال عندنا اليوم بالنسبة لما نطلق عليه اسم الدولة القطرية. وهذا هو مصدر الشعور بالرسالة العالمية وبالدعوة الكونية، ذاك الشعور بأن العرب قد نذروا لإرشاد العالم وتبشيره وهديه، وأن رسولهم هو رسول البشرية جمعاء، بعكس كل من جاء قبله، في الوقت الذي كانت فيه أحوالهم في أدنى مراتب التنظيم الحضاري بين الأمم ٢٥. إن هذا المثال يبين إلى أى حد لايشكل التاريخ إلا التوظيف العظيم للروح وللعاطفة وللمباديء الكبرى. لقد أصبح الشعب العربي بقوة الايمان، في معنوياته وتكوينه الذاتي ووعيه وشعوره بتميزه ورسالته الانسانية ومقدرته وتضامنه وألفته، أي في وعيه العام، منبعا للمدنية لا يجارى ولا يقاوم، بالرغم مما كان عليه، على الصعيد الحضاري في نظمه العقلية والمادية والسياسية، من جهل وأمية. لكن كان لدى الروح العربية وفي ذاكرتها الحية كل التجارب السابقة للسلطة والملك، وكل الاستعدادات الذاتية كي تطفر إلى مستوى الحضارة في بضعة عقود. وليست الروح إلا هذا التوتر الخلاق المولد لطاقة دافعة حية، والنابع من توازنات نفسية وفكرية شديدة الدقة والحساسية والتعقيد. والتوظيف للروح هو في الوقت نفسه استنفاد للطاقة، وتثمير لها في انتاج وتنمية وتنشيط نظم المدنية الانسانية والحضارة، المادية والعقلية، وبالتالي استهلاك ما فيها من توتر وقوة دفع. فبقدر ما تتغذى هذه النظم منها لتضمن استمرارها وتوسعها لا تلبث حتى تحل محلها وتزيحها عن مكانتها المسيطرة وسطوتها. يحصل كما لو أن الروح ، من أجل تحقيق نفسها ومنطلقاتها ومبادئها،

لابد أن تنفي نفسها. هذه هي حركة التاريخ أو ايقاعه أو مجاله معا. فضاء التاريخ الخاص بكل مدنية هو فرصة تحقيق الروح لذاتها، أو هو فناؤها وتجسدها في نظام يدخل في العقل الانساني العام والنظام المجسم، ومن ثم الجامد والثابت للحضارة والتراث العالمي للبشرية. والحضارة ليست بهذا المعنى إلا التجسيد والتجسيم المتواصل للمبادىء الكبرى المحركة للنفس التي يبتدعها الانسان، وهي بالتالي رأسمال هذه النفس الجامد الذي ينجم عن استهلاك الرأسمال الحي: الحرية أو الألفة الجماعية والذاتية والقرابة والمحبة، أي عن العواطف والقيم الايجابية. فالنظم العقلية عامة ومجردة ، وهي جزء من الحضارة المعممة، أو التي يمكن تعميمها، والتي تعمم عادة بصرف النظر عن منشئها، أما الروح فهي التعبير عن خصوصية، هي مصدر ومنبع هذه الكونية الحضارية والعالمية. كما لو أن وجود العالمية التاريخي، أي توالدها وتطورها، لايتحقق إلا بوجود الخصوصيات التي تغذي في كل مرحلة وحقبة هذه العالمية وتقدم لها وسائل تجددها، فتمنعها بذلك من التثبت أو التجمد عند نقطة أو ثقافة أو منطقة. كما لو أن الروح قد خلقت لتتلاشى في الحضارة وتتجسد فيها عالميا، وتصبح وقودا للعالمية. فهي تصب فيها كما يصب النهر الصغير في المحيط العظيم. أو هي كطمي الأنهار الكبرى الذي يرسبه التيار القوي على الضفاف، لتخصب فيه الحضارة.

هكذا وجدت المدنية العربية نفسها من جديد في وضعية المتلقي. وكان عليها أن تعيد التفكير بهذه النظم العقلية التي ورثتها، وقبل ذلك إحياء منابع التضامن والأخوة في مجتمعاتها، حتى تستطيع أن توفر لنفسها الطاقة الدافعة والحافزة على الاجتهاد والابداع الحضاري وتبث من جديد الروح والحياة والثقة والتفاؤل وفعل الخير في مجتمع جفت نوابضه وغارت ينابيع العقل والايمان فيه على حد سواء.

II

إجهاض الدولة الوطنية

إن المطلب الأول للمجتمعات كافة ومبرر وجودها هو إحلال السلام، وبالتالي النظام، بين أعضائها، كشرط ضروري لوضعها في مناخ العمل المنتج والتعاون المثمر. ووسيلة ذلك تنمية الشعور الايجابي عند الأفراد واحدهم اتجاه الآخر، وفي مواجهة السلطة العمومية. ويقتضي هذا خلق حقل المصالح المتبادلة وتحويل السلطة إلى وسيلة تناسق وتناغم ومسؤولية معا، أي تحويلها من الداخل بالشرعية حتى يمكن استبطانها والتعامل الايجابي معها وقبول قراراتها. فهي بالأساس عامل خارجي وسلبي، أي قائم على تخلي الفرد عن جزء من أو عن كامل سيادته، والخضوع أو التسليم أو الإنابة لهيئة عامة في الولاية ٢٦. وقد لعب الدين في الحقبة الكلاسيكية الدور الأساسي على الصعيدين معا: صعيد بناء التكافل الاجتماعي أو اللحمة الوطنية أو الأخوة البشرية وصعيد بناء السلطة المعنوية والمادية.

بقدر ما كانت السياسة بما تعنيه من إدارة الحرية ورعايتها، للفرد والجماعة معا، أداة بناء الانتماء لجماعة مدنية واحدة، وأصل تكوين المواطنية والسيادة الشعبية، أو تنصيب التفويض الشعبي كمصدر للشرعية، وبالتالي المبدأ الوجودي لقيام

الاجتماع السياسي الحديث كدولة، كان الدين، بما يعنيه من رعاية الايمان وحماية الشرع، أساس الانتماء لجماعة عقدية، وتكوين علاقات الولاية والسيادة الالهية، وبالتالي مصدر نشوء أمة وتكون الاجتماع السياسي الديني. وكانت إطاعة السلطة لذلك عبادة أو نوعا من العبادة بقدر ما كانت العبادة تأسيسا للأمة. ومن هنا جاء اختلاط عنصري السلطة الديني والزمني، ذلك أن السلطة لا يمكن أن تتحول إلى موضوع قداسة دون أن تكون هي نفسها صادرة بشكل أو آخر عن القداسة ومرتبطة بها. فهذا هو الشرط الأول لتوحيد عنصريها: الايجابي التسليمي أو الطوعي، والسلبي المفروض والقسري.

وعلى الصعيد الاجتماعي المباشر، أو على صعيد المجتمع المدني كما نقول اليوم ، ما كان من الممكن للنظام الاجتماعي أن يظهر، بدون ربط نظام قسره بالقداسة، إلا كقهر مستحيل الاحتمال، وأن يكون بالفعل شيئا آخر غير القهر المكشوف والقاسي الذي عرفته المجتمعات العبودية التي عجزت عن تصعيد نظامها الاجتماعي دينيا، والذي تعرفه اليوم المجتمعات التي تعيش أزمة عقائدية عميقة ولا تتمتع بأي يقين جماعي، أي ليس لها مثلٌ ثابتة ومقدسة، مهما كان أصلها، تدجّن بها القمع، وتتسامى من خلالها بنظام الضبط الاجتماعي والقسر العام. إن وجود الدين كان شرط الخروج بالمجتمعات البشرية من العبودية وتوحيدها على أساس الرفع من قيمة الانسان بوصفه كذلك، وبالتالي لتشجيعه على الارتفاع بنفسه أيضا. لكن لهذا السبب كانت الفكرة أو الروح أو الرسالة المقدسة الأولى أو الوحي تتحول إلى منبع لقيم ومعارف وعلوم ومؤسسات مترابطة لا تمييز فيها بين الميادين السياسية والعبادية والقانونية والاقتصادية. لقد كان الدين يتحول إلى دولة، ليس بمعنى الجهاز الآلي ولكن بالعكس بالمفهوم الحديث الذي يعنى تحولها إلى قاعدة لكل النشاطات ومصدر لكل القيم المرتبطة بالنشاطات الجمعية الانتاجية والمعنوية دون تمييز. وبقدر ما كانت الأخوة ثمرة الايمان، كان الايمان منبع القيم

المكونة للجماعة كجماعة سياسية متضامنة.

لكن هذا الايمان الذي هو منبع التضامن الذي استمدت منه الطاقة الحضارية والحوافز التمدينية والفتوح المعرفية قوتها، لم يلبث حتى خبا مع تقدم الحضارة المادية، أي مع تكون المؤسسات والمصالح المتميزة والمنافع المتبادلة وتهيكل التنظيم الاجتماعي. إن الروح أو التضامن الروحي قد ترك مكانه للتنظيم الاجتماعي والتسويات المادية والمصلحية. وتسعى التنظيمات الاجتماعية إلى خلق روحها الخاصة وقانونها المنسجم مع وظيفتها وطبيعة العلم والنشاط والهدف الذي تسعى إليه. إن ما حصل في الواقع في إطار الفكرة الموجهة، وهي الفكرة الدينية عندنا، هو نوع من الانقسام والتمايز داخل المنظومة الدينية بما ينسجم مع تقسيم العمل الجديد. فقد اضطرت هذه كي تساير المنطق التاريخي الجديد، مرة المادية والاجتماعات المدنية السياسية إلى أن تقوم بنوع من إعادة التوزيع الشامل للاستثمارات الروحية والفكرية والمادية التي تقوم عليها، وإلى تنظيم جديد لقواها وطاقاتها وترتيب جديد أيضا لتوجهاتها أو أسبقياتها. وعندما أخفقت في ذلك، أي في تجديد نفسها، فرض عليها التراجع والانسحاب الحتمي والاضطراري عن ميادين متزايدة من نشاط الاجتماع الانساني اليومي والمادي، وصارت قشرة من غير روح. وبقدر ما حولها هذا الانسحاب إلى قشرة خارجية وأفقدها السيطرة على الواقع نظريا وعمليا، همشها وحكم عليها بالتكلس والجمود. وفي سعيهم لاخراج الدين من هذا التهميش اكتشف مصلحوا الاسلام معنى الجمود والتعلق بالخرافات والتشويهات المتأخرة والمخلة، ومن ثم الحاجة في سبيل إحياء الايمان إلى واستعادة مسيرة الحضارة تجديد الأسس الدينية، أي إلى إعادة بناء إشكالية ومفهوم القداسة ذاته ومرتكزاته أو المحاور التي يتبلور عليها.

وتعمل المنظومة الدينية مما تبعثه البنيات الرمزية والمادية معا، من شحنات نفسية

خاصة وتيارات روحية، تتمحور حولهاومن خلالها مشاعر التعاطف والتراحم، وتقوم عليها شبكات التواصل والتبادل الانساني المعنوي والمادي. وفي أثر هذه الشبكات التواصلية الرمزية التي تطلق وتنمي وتخلق مشاعر الأخوة وبموازاتها تنشأ بالضرورة شبكات التواصل والتبادل المادية الجغراسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية التي كانت في أساس نشوء الامبرطوريات. وقد كانت فكرة التوحيد الالهي التي تؤلف المرتكز الأول، أي المطلق، لجميع هذه الشبكات والأفكار والعواطف في أساس نشوء مفهوم وحدة الانسانية وما ارتبط به من فرص الفتح وإمكانيات الانفتاح العالمي وتكوين حقل الحضارة الجديد.

ومع تراجع الايمان المؤسس، لم تلبث هذه الشبكات الروحية والمادية، بما تشمله من معاني ورموز وقيم ومذاهب ونظريات، وما استقرت عليه من مؤسسات دينية تعليمية أو عبادية شكلت في الماضي شبكة اتصال كبرى للحضارة، حتى دخلت في سياق تاريخي جديد نتيجة التقدم الهائل الذي ساهمت هي نفسها في إحداثه على صعيد تطوير تيارات التمدن البشري. وليس من المبالغة القول إنها لم تعد هي القنوات الأساسية لسريان وتطور التيارات الحضارية الكبرى، وإنما نشأ في موازاتها اليوم نسيج جديد من شبكات الاتصال والتواصل والتراكم المعرفي والمادي، سواء أكان ذلك على صعيد المعرفة العلمية الواقعية أو على صعيد التنظيم الاجتماعي أو على صعيد التبادل التجاري. إن المسجد قد فقد إلى حد كبير دوره الجامع للروحي والسياسي والاقتصادي، وأصبح أكثر فأكثر مركز العبادة الدينية المحضة، واستثنائيا، في وقت الأزمات الكبرى، مركز تجمع وتوحيد المعارضة وقوى الاحتجاج. واستطاعت السلطة السياسية أن تخلق لنفسها شبكات تواصل مستقلة ومتميزة عن شبكات التواصل العبادية والدينية، فأنشأت الدولة بما هي مجموعة سلطات وصلاحيات ومؤسسات إدارية وقضائية وتشريعية وسياسية واقتصادية. وبالمثل فإن الخانات القديمة لم تعد

هي الممرات أو المحطات الاضطرارية للتجارة العالمية، بعد أن تطور النقل وتطورت المطارات والمصارف وحركات التجارة والصناعة المحلية والاقليمية والدولية.

وليس وقف الاجتهاد أو تفاقم الوعي الخرافي أو الأسطوري داخل المنظومة الدينية هو السبب الحقيقي للتقادم أو الجمود الذي استمد منه المصلحون فكرة التجديد أو الاحياء. إن هذا السبب هو بالعكس اكتمال هذا الاجتهاد والفرص التي يتيحها المنهج المتبع فيه والمناخ التاريخي الذي تحكم في نشوئه. إن هذا الجمود يعبر في الواقع عن خط التطور الطبيعي لكل المنظومات الاجتماعية. فهو التعبير عن مرحلة انطفاء جذوة الابداع ووصول المدنية إلى مرحلة النضج ثم الشيخوخة وبالتالي تكلس شرايينها واستسلام روحها للتكرار الطقوسي والاستقرار نتيجة وصولها إلى توازن نهائي ومستمر بين المصالح والمنافع والقوى المادية. ومن الممكن أن يدوم هذا التوازن قرونا من دون أن يثير مشكلة حقيقيةأو من دون أن يلحظ أحد هذا الجمود في الحركة التاريخية. بل سيرى المجتمع فيه تعبيرا عن استقرار النظام الاجتماعي ونجاعة مؤسساته، وتجسيد نجاح النموذج الذي يمثله. وهو ما حصل بالفعل بالنسبة للمنظومة الاسلامية. فما كان من الممكن إدراك هذا الجمود والسكون إلا بالمقارنة مع وتيرة أخرى للحركة المدنية، أي نتيجة لما طرأ من تبدل جذري في السجل الحضاري للانسانية. لقد ظهرت مدنية جديدة على أسس تختلف نوعيا عن الأسس التي كانت تقوم عليها المدنية التي ولدت في حجر الأديان، ونعني بها أسس المدنية الحديثة والمرتبطة بقيم المواطنية، والتي أصبح فيها المواطن وليس المؤمن هو قاعدة تكوين المجتمع السياسي كإرادة جماعية أساسية، ومركز تضامن حي، وذات تاريخية فاعلة.

ففي مواجهة الحركة الجديدة فقدت المؤسسات والمنظومات القديمة معناها وأخذت المجتمعات القديمة تبدو وكأنها جثة هامدة لا هدف لها ولا مقومات ولا

حياة. ولا شك أن الجماعة بلغتنا، والكنيسة التي هي العبارة المكافئة لها بلغة المسيحية، قد بدأت تفقد الكثير من نجاعتها بعد انتشار الدين عالميا وتوسع قاعدة المنتمين إليه، القدرة على التحكم سياسيا بالجماعة وإدارتها عمليا انطلاقا من الوسائل التقنية التي كانت تتوفر للحضارة في ذلك الوقت. وهكذا انقسمت الجماعة الدينية قبل أن تبرز الصيغة السياسية الجديدة، وتعرضت الشرعية التي كانت تقوم عليها في جانبها السياسي إلى الانهيار وأصبحت السلطة في كل المحيط الاجتماعي الديني سلطة الاستيلاء. بل كان هذا التفسخ العميق لعناصر الشرعية التي قام عليها البناء السياسي التقليدي في أصل العملية التاريخية التي أدت إلى ولادة النمط السياسي الجديد. وكان قوام هذه الشرعية الجديدة استعادة السلطة الحقيقية من قبل المجتمع المدني نفسه، وطرحها على الاختيار العام، وضبطها وتحديد مهامها، وكيفية تداولها وانتقالها وتجديدها، فأصبحت سلطة أرضية وبشرية شكلا ومضمونا، بعد أن كانت تغطي على ممارستها المطلقة بالانتماء الشكلي للدين. ومن هذا التحول العميق والجوهري في مفهوم السلطة برزت مفاهيم الممارسة السياسية الجديدة، وفي مقدمها الحق في ممارسة السلطة والمشاركة في تكوينها ومحاسبتها من قبل كل مواطن دون استثناء. وهكذا أيضا، لم تصبح الدولة وحدها دولة قانونية، أي خاضعة للمحاسبة والمسؤولية أمام القانون الذي يسنه الشعب، ولكن المجتمع نفسه الذي صار مصدر القانون، أخذ يقيس تقدمه بدرجة تقدم القانون ومراكمة الحقوق الانسانية ومتابعة تحقيقها واحترامها. لقد أصبحت المواطنية نفسها مرتبطة بالحقوق التي تجنح إلى أن تستقطب جزءا من القداسة الأرضية، بعد أن كان المجتمع بالدرجة الأولى مجتمع التكاليف الالهية والمدنية.

وقد حصل للنظام الاجتماعي الذي ارتكز إلى الإسلام ما حصل لغيره من النظم الاجتماعية الكبرى. ففي أغلب الأحيان والمستويات، وحد الوعي

الاسلامي بقوة عبر التاريخ بين الوحي الإلهي وبين العقيدة الاجتماعية وما يشتق منها في كل حقبة من أنماط التنظيم الاجتماعي والسياسي، ولم يميز نفسه عنها. ومن هذا التوحيد نبعت قوة العصبية الدينية التي نشأت في المجتمع. فعلى سبيل المثال أصبح العديد من النظم الفكرية والسياسية والاجتماعية التي طبقت خلال تاريخ الاسلام، دون أن تكون بالضرورة لازمة عنه، جزءا من العقيدة أو مرجعا فيها ٢٧. لكن إذا كان هذا الدمج قد جعل من الاسلام عالما تاريخيا شديد الغنى والتنوع، ومدنية تحتوى على كل النظم وتتضمن كل المواقف والتيارات والقيم والتوجهات العلمية والروحية، الايمانية والعلمانية، الفنية والفلسفية، الصوفية والفقهية القانونية التي تحتاج إليها المجتمعات الكبرى المتمدنة، أي إذا جعلنا نفهم من كلمة الاسلام حضارة كاملة وليس مجرد دين وعقيدة، فقد كانت له آثار سلبية كبرى هي ما يمكن أن نسميه تضخما للمعنى في الاسلام. وكما هو الحال في كل تضخم، أدى انتشار الاسلام الحضاري وتوسع نسبه وتغطيته لكل الميادين إلى تخفيض القيم العقائدية ذاتها والتخفيف من وزنها وقوتها. لقد أصبح مفهوم الاسلام يغطي كل شيء، وبالتالي لم يعد شيئا محددا. لقد فقدت العقيدة تحديداتها الضرورية ودقة مفاهيمها التاريخية ومن ثم قدرتها الخاصة على التحكم بذاتها وسيطرتها على استخداماتها وعلى تداولها وبالتالي على تنظيم السلوك البشري، مثلما فقدت القدرة على تجسيد وإحياء الرسالة والأمر الإلهي، أي على جعله ممارسة حية ممكنة.

وقد أدى ذلك إلى إضعاف الطابع المقدس للعقيدة وضمور ما فيها من جذوة الايحاء والإلهام والتحفيز الفردي والضميري، لصالح تحولها إلى طقوس خارجية وظاهرية مرتبطة في معظم الأحيان بمصالح دنيوية وفانية. لقد وظف المقدس كله في الدنيوي، وأغرق فيه حتى لم يبق هناك من العقيدة الأولى إلا المصطلحات الشكلية المستخدمة، وصارت هي نفسها نظرية تبريرية للحياة اليومية السياسية أو

العملية. لقد ابتلع التاريخ العقيدة، وتحول الأمر الإلهي إلى منظومة دنيوية، أو بالأصح غاب الأمر الإلهي لصالح الأوامر السلطانية المتماهية مع العقيدة والحاجات الاجتماعية. ولم يحصل ذلك بسبب محاربة الدين من قبل هذا الطرف أو ذاك، أو إخفاق رسالته وإنما بالعكس تماما، بسبب الجاذبية الكبرى للدين نفسه، ونجاحه في التحول إلى تربة صالحة للتوظيف الاجتماعي وتعظيم المرابح المادية والمعنوية في كل ميدان. فهذا النجاح المنقطع النظير للدين كمركز استثمار جماعي وتاريخي في العلاقات الاجتماعية والمعاملات، هو الذي دفع إلى تقديس البناء النظري والاجتماعي التاريخي الذي نشأ على هامشه. لكن بقدر ما ساهمت القناعة الشاملة التي بعثها هذا النجاح في تعميق روح المحافظة، ومن ثم في تجميد روح الابداع والخلق فيه، حرمه في مرحلة تالية من تنمية ملكته على تطوير الاستجابات الايجابية الفعالة على التحديات الجديدة. وهكذا فقد شيئا فشيئا سيطرته الفعلية الذهنية والمادية على الواقع الاجتماعي والتاريخي المتبدل، كما فقد مكانته كمحور رئيس لتنظيم شتات هذا الواقع وبث الاتساق العقلاني فيه. ولم يلبث الوجدان الديني، كمنبع ذاتي للفضيلة وموجه للسلوك، أن تراجع أمام الحسابات الدنيوية، وفقد قدرته على الاتصال بالرسالة الأولى وإبقاء الأمر الإلهي حيا في النفوس، أو إحياء مفعوله، والنفوس من خلاله. ولا يتعارض هذا مع ما شهدته المجتمعات الاسلامية من ظواهر التمسك الحرفي لدى العامة أو جزء منها بالشريعة أو بالعبادات والصلوات أو بالنظام العقدي والشعائري، وهو آخر ملجأ للدين. بل إن هذا التمسك الحرفي كثيرا ما يكون وسيلة للتغطية على إختفاء مشاعر التضامن الفعلي والانساني، ومصدرا لتبرير الخرق اليومي والدائم لروح الشريعة وقيمها في كل ميدان. وفي الغالب لا ينجح إلا لماما في مقاومة الإغراءات الجماعية في الاستسلام للأنانية والرياء والغش، مما لا يستطيع أحد ممن يعيش في المجتمعات العربية اليوم أن ينكره، وهو ضحيته الدائمة. وفي العديد من الحالات يتحول

التشدد في مظاهر الانتماء الجمعي للدين إلى تعويض سطحي عن التفكك وانعدام التضامن والمودة والتعاون، وتغطية قانونية للانتهاك الدائم ل حقوق الله التي تفضي مباشرة إلى حقوق الانسان، ويتحول كذلك إلى عقيدة خلاص فردي تخفي الافتقار إلى الالتزام الجماعي والمصلحة الجامعة، وإلى هوية عامية تخفي انعدام الذاتية الفاعلة والتاريخية، وإلى تزمت طقسي يخفي غياب أي إيمان. إن ما حصل هو أن المجتمع حافظ على مظاهر الدين واستخدم هذه المظاهر كي يبيح لنفسه ممارسة لا ضابط لها على مستوى الحياة. هكذا يجنح الدين الطقوسي والشعائري إلى أن يكون بناءا جانبيا يستخدم لإراحة ضمير مجتمع فقد فيه الضمير نظم القيم الفاعلة واستسلم لغريزة الحياة وضغط الحاجة والهوى الفردي٢٨.

وبالمثل، إن انهيار النظام القديم لم يكن ثمرة تمثل المباديء الحديثة، بقدر ما كان النتيجة المباشرة لتراجع مردود مؤسساته وتضاؤل الفائض الأخلاقي الذي يفرزه والذي لا قيام مندونه لمدنية. ولم يعمل اشتداد الضغط المادي والعسكري والنفسي والثقافي الخارجي الذي رافق صعود المدنية الغربية الحديثة إلا على الكشف عن جفاف نسغ هذا النظام وتيبس عروقه وعجزه عن الحركة. وقد جاءت الهزائم العسكرية والانهيارات الداخلية فيما بعد لتؤكد على هذا الجفاف وتدفع بهذا النظام إلى التفكك والانحلال الكامل. لقد ماتت النظم الإجتماعية القديمة بالتقادم وسقطت الأخوة، أو ماتبقى من ذكراها، وكانت قد أصبحت واهية كمرتكز للسياسة العملية وحافز للتضامن البشري بالمقارنة مع ما تقدمه قيم الحرية. وانحل عقدها أمام تقدم جيوش الدول القومية، أي الشعبية، والبضاعة ورأس المال وعلاقات التبادل التجارية، وبلورة الحقائق الطبقية والمراتبيات الجديدة المتسقة، بموازاة تحول خطوط القوة نحو الغرب، أكثر مما سقطت نتيجة حلول المباديء الجديدة عمليا مكانها. وقد وجدت المجتمعات التي خرجت فجأة من

هجوعها على أصوات المدافع ومرأى الوطنيات والقوميات المتفجرة حيوية وقوة، وجدت نفسها منحلة كليا، وبكل المعاني، غير قادرة على تنظيم عناصرها، رغم كل محاولاتها لإحياء هذه المباديء التقليدية وبث الروح فيها. وكان هذا الانتصار الساحق لجيش الثورة السياسية المواطنية الصاعد هو مصدر الجاذبية إن لم نقل السحر الذي مارسته الفكرة القومية على عقول نخب وشعوب القارات القديمة وتعلقها بالمباديء الحديثة وسعيها إلى تمثلها ونشرها في بلادها٢٩. ولعل أكبر الأمثلة على هذا حركات المقاومة التي ظهرت في مختلف المواقع ضد الهيمنة الغربية وفي سبيل التحرر من الاستعمار، والتي تبنت جميعها تقريبا العقائدية القومية الحديثة وأطر تنظيمها. لكن هذه العقائدية بقيت في الواقع سطحية جدا، بالكاد نجحت في أن تتجاوز العصبيات المحلية ماقبل السياسية، الأقوامية والدينية، لتجعل من نفسها وعاء أوسع يستطيع أن يحتويها ويتجاوزها. وهكذا ما إن استقلت هذه الجماعات وضعف الضغط الخارجي المستفز لها، حتى فقدت القومية الناشئة مرتكزاتها الفعلية على أرض الواقع، وتقلص الشعور الوطني أمام إحياء العصبيات التقليدية، وأفضى إلى انحلال اللحمة العمومية والسياسية.

ومنذ البداية قامت في العالم العربي محاولات متكررة من أجل إعادة إحياء الوطنية العربية الاسلامية على أساس تجديد نشاط قيم السياسة الدينية التي كانت مصدر مقاومة تاريخية مستمرة. ومنها وعلى أساسها نشأت حركات دينية وطنية أولى كانت تهدف إلى تجاوز خطر الانحلال المتفاقم، منها الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية السودانية. ولكن هذه الحركات-الدول شبه الدينية لم تستطع أن تقاوم طويلا، ولم تلبث حتى تركت مكانها للدول القومية الحديثة التي نشأت تحت ظل الاحتلال في معظم الأحيان، ولكن في مواجهته أيضا، في مختلف الأقطار العربية. وهي الدول التي ما كان يمكن لها أن تقوم وتستمر بدون إعادة تأسيس مفهوم المواطنية الحديث والعمل من خلاله٣٠.

وبعكس ما يعتقد قسم كبير من الاسلاميين اليوم في فورة الحماس، لم يجد نظام القيم السياسية الحديث عند قدومه في منتصف القرن التاسع عشر أي مقاومة شعبية تذكر. لقد كانت جاذبية مبادىء الحرية والوطنية أو القومية الجديدة ساحقة لدرجة لم يمكن معها، خلال أكثر من قرن من إحياء الحياة السياسية العربية، سواء في تكوين حزب أو بناء قوة فكرية سياسية فاعلة، على غير الأسس الفكرية والعقائدية المستلهمة لمبادىء الاجتماع السياسي الحديث. ولم يتطور أي نوع من التنافس الحقيقي بين مبدأ الأخوة ومبدأ المواطنية في مطلع الصراع لتكوين وبناء الاجتماع الجديد. فقد كانت لحمة الأخوة قد فقدت جذوتها منذ قرون، وانكفأت في أحسن الأحوال على الزاويا والتكايا والأخويات والطرق الصوفية، بينما بقي النظام الاجتماعي السلطاني أجنبيا مملوكيا، معلقا على تقاليد ومرتبية ثابتة متكلسة، وخاضعا لقيم غير واعية، هي خليط من التقليد وإعادة الانتاج البسيط لمفاهيم وطقوس تجاوزها الزمن، تعكس الانحطاط العام للنمط التقليدي وتعيد إنتاجه ٣١.

ولعل أفضل مثال على ذلك الدور الذي لعبه حزب الاتحاد والترقي العثماني الذي كان شديد التمثل لمبادىء الثورة الفرنسية، والذي لم يكن أقوى حزب عثماني في القرن الماضي فقط، ولكنه كان كذلك الحزب الذي انهى وجود السلطنة نفسها، وعمل على استبدالها بدولة قومية تركية كان من نتيجتها نشوء القوميات الأخرى داخل الجماعات المنفلتة عنها. وما زالت المباديء الحديثة، بصرف النظر عن قناعاتنا الذاتية، هي التي تشكل المرتكزات الأساسية التي تقوم عليها وتتبلور حولها العناصر السياسية والاجتماعية المكونة لمختلف أنواع التنظيمات والتجمعات الفاعلة، بما في ذلك الاسلامية منها ٣٢، دون ذكر الدولة نفسها بالطبع، في كل المجتمعات المعاصرة التي ولدت من السلطنات والامبرطوريات القديمة. لقد كان المبدأ الوطني، بما يشمله من قيم وما يوحي به

من امكانات التقدم الأخلاقي والمادي للمجتمعات من القوة بحيث دفع النخب المحلية ذاتها إلى تدمير امبرطورياتها بأيديها والتخلي عنها.

وقد كان الاعتقاد قويا في ذلك الوقت أن التفاوت بين واقع الحضارة وبين الثقافة والقيم العربية الاسلامية السائدة، سواء أكان ذلك في ميدان السياسة أو في الاقتصاد أو الاجتماع، هو السبب الرئيسي في انحلال الإرادة والقدرة الذاتية، وفي دمار روح المدنية. وأن استعادة المبادرة التاريخية وإعادة بناء الذات تستدعي التمثل السريع والواسع لمكتسبات الحضارة التقنية والعلمية. وفي كل الأقطار أصبحت المعرفة والقيم العلمية، والسعي إلى تأسيس القاعدة التقنية والمادية، ومن بعد الصناعية، من الأهداف الأولى لبناء الاجتماع المدني. وكانت معركة فرض الدستور الذي لم تعرفه دولة سلطانية من قبل، معركة مشتركة في كل أقطار المسلمين، صغيرها وكبيرها، وضعت النخبة الاجتماعية والسياسية وجها لوجه أمام السلطة القائمة. لقد أصبحت الحرية قيمة ملهمة وموازية عند الجميع لمبدأ الوطنية منذ نهاية القرن التاسع عشر ٣٣.

وبالرغم من العداء الذي أظهره جزء من الرأي العام العربي الاسلامي للسياسة القومية التركية لأتاتورك، لم تتوقف المحاولات لإعادة بناء هذه الذات العربية الاسلامية أو إعادة الحياة لها على الأسس الحضارية الجديدة في العقود الماضية. ومن هذه المحاولات نشأت الذوات الوطنية وتم تبريرها مهما كان حجمها وأصل تكوينها. واستبدت مسألة تكوين الجماعة الوطنية بعقول النخب العربية الاسلامية في المغرب والمشرق، بحيث استعاد العرب من جديد مفهوم الأمة بعد أن قضى عليه مفهوم الملة والطائفة والقبيلة والعائلة. والمقصود هو بالطبع إعادة تكوين العصبية والكيان الجماعي الذين كانا قد انحلا وتفككا، بالمعنى الحرفي للكلمة، ولم يبق هناك أي روابط سياسية قوية. ولكن كان ذلك هذه المرة على أساس إقرار

مبدأ تضامن جديد قائم على المشاركة في الوطنية والقوانين والحقوق والواجبات الواحدة، أي المساواة والحرية كقيم محركة أولى، ومصدر لتكوين قرابة جديدة بين أفراد انحلت عرى أخوتهم ووحدتهم، تؤسس عندهم لروح التكافل والوعي التاريخي بحيث يتصرفون كذات واحدة وإرادة واحدة، ومن ثم تمكنهم من إنجاز ما لايمكن للأفراد لوحدهم أو للجماعات الصغيرة والمركبة دون لحمة حقيقية أن يحلموا به. وقد حاول العرب كما حاول غيرهم أن يبنوا هذه اللحمة ويشحنونها بالعاطفة القومية المستمدة إلى حد كبير من الاعتزاز بالانتماء إلى شعب وتاريخ وتراث وثقافة، بما في ذلك الاسلام كجزء من هذا التراث. وكانوا يعتقدون أن هذه القومية هي الوسيلة الوحيدة لبث الروح في الجسد المترهل، وخلق إرادة القوة والإنجاز الحضاري الجماعي والنهضة فيه. وكان الرصيد المعتمد في ذلك هو أن هذه المعادلة الوطنية هي التي كونت المحرك التاريخي لشعوب الغرب وحفزتها على العمل، وساعدتها على تحقيق الأغراض السياسية والاقتصادية الكبرى، وفي مقدمها تأسيس سلطة ودولة من أرسخ ماعرفته المجتمعات في تاريخ البشرية. وكما أن مفتاح هذه اللحمة الجديدة هي المواطنة، مثل ما كان مفتاح الاجتماع السابق الأخوة، فإن النسغ الحي له هو السياسة مثل ما كان نسغ الاجتماع التقليدي هو الدين ٣٤.

وقد عرف العالم العربي في ما يمكن تسميته الحقبة القومية بالفعل تجديدا حقيقيا لنصاب السلطة، ولشباب الشعور الجماعي، لم يكن قد عرفه خلال قرون طويلة. وتمكنت الحركة الوطنية من جذب جماهير غفيرة لساحة العمل العمومي، وخلق حوافز للخدمة الاجتماعية كانت الأنماط القديمة قد قتلتها تماما. وليس هناك شك في أن الوطنية الجديدة التي نمت وترعرعت في النضال ضد الاستعمار أولا، ثم في إطار العمل لتوحيد الجماعات القومية، كانت مصدر إعادة تكوين الاجتماع السياسي المتهاوي في كل الأقطار الشرقية، الاسلامية وغير الاسلامية،

بما في ذلك الاجتماع الياباني الذي نجح في الدمج بين قيم الماضي ومعطيات الحاضر ليخرج بدولة أعجوبة هي مزيج من الاستبدادية القديمة التعسفية ومن القومية الحديثة المتشعبنة. لقد أعادت الفكرة القومية الحياة (السياسية) إلى مجتمعات كانت قد فقدت مفهوم العمل الجماعي والمسؤولية العامة، أو لم تكن قد عرفتهما في كل تاريخها ٣٥.

ولكن تأسيس العصبية الوطنية، والذاتية الفاعلة، في فضاء قيم الثقافة والمعادلة الحديثة، والتوظيف النفسي والمادي الهائل للجمهور المتفتح حديثا على الحياة السياسية والعمومية، لم يؤد إلى تحقيق الأهداف التي كانت مرتبطة به. وقد اصطدم في كل مكان في العالم الثالث، أو ما سوف نسميه كذلك، بعجز الدولة، فاقدة السيادة، عن حمل المهام والرد على الآمال الكبرى المعلقة عليها في إطار عالم أخذ يتسع ويتوحد شيئا فشيئا ويعمق قاعدة اندماجه الاقتصادي والسياسي. إن ماحصل لدى كل شعوب وبلاد العالم الثالث التي فشلت في تقديم الجواب السريع على هذا التحدي وخلق الشروط المناسبة لحل مشكلة التنمية الصناعية والاقتصادية وترسيخ الاستقلال المادي، هو أن الفكرة الوطنية، بعد فترة أولى من تنمية العاطفة المحلية الجماعية في وجه الأجنبي، قد تحولت إلى قاعدة ومصدر إلهام لدولة حديثة بدأت تتصرف كوريثة للحكم الاستعماري، وبديلة عنه. فقد وضعت الدولة في مقدمة أهدافها أن تعيد صهر الجماعات المختلفة في جماعة واحدة منسجمة ومتجانسة تستجيب لما اعتبرته جوهر البنية القومية، فتحولت بسرعة وباسم التحديث القومي إلى أداة لتنظيم العنف والتحكم التعسفي بالمجتمع. وما لبث مفهوم الدولة المحدثنة والصاهرة، الذي ألحق المجتمع بالسلطة كليا وخلق، كاستجابة طبيعية له ووسيلة وحيدة لتطبيقه، الدولة الأقلوية، دولة النخبة المتنورة، سواء تماهت هذه النخبة مع الحزب الواحد، أو مع قبيلة أو طائفة أضفت على نفسها صفة الطائفة الأكثر تفتحا وحداثة، أو الاثنين معا. وبقدر ماصارت الدولة

إطارا لتنظيم مصالح هذه الأقلية الحاكمة، أخذت ترتد بشكل أعنف على الجماعة والمجتمع لكسرهما والحد من نفوذهما أو طموحهما إلى المشاركة في الحياة السياسية والسلطة العامة ٣٦.

وهكذا قاد الطموح لبناء الدولة القومية إلى تفريخ أكثر أنواع النظم الاجتماعية-السياسية ميكانيكية وانحطاطا، وانعداما للحمة الوطنية، أعني النظام الذي لايقوم إلا بجعل الدولة باستمرار أكثر خارجية وخروجا على المجتمع، ودفعها بصورة دائمة إلى البحث عن وسائل هذه الغربة عن الجماعة والتغريب. وهكذا أيضا، لن يعمل وضع هذه الجماعات في أطر الدولة الوطنية الحديثة على تكوين الأمة ذات الارادة الموحدة، ولكنه سوف يتحول بسرعة إلى أداة لتعميق تفكيك لحمتها التقليدية، التي كانت تعاني هي نفسها من التفسخ والانحطاط.

ولأن هذه القومية لم تكن مولدة لحرية ولا بانية لتضامن فعلي جماعي هو غاية الاجتماع ومقصد العصبية والقرابة، دينية كانت أم مدنية، فقد أصبحت قومية سطحية وباهتة لا روح فيها ولا تبعث على الحماس أو الايمان. فأخفقت في بث الشعور بالصدقية السياسية وفي بعث قيم العمل والتعاون والتضحية التي لا تقوم بدونها أمة أو جماعة. وبدل تحفيزها على الاندفاع لمجاراة الأمم الأخرى والتسابق معها على صعود معارج التقدم وغزو العالم الموضوعي واجتراح معجزات الإنجاز الحضاري، أثارت هذه الوطنية الخالية من أي معنى للتكافل إحباط الجمهور الواسع، وتحولت في بحر عدة عقود إلى عقائدية مجردة مضافة إلى غيرها، تساهم مثلها أيضا في وضع أسس التفتت والعصبوية الداخلية لنظام التبعية والركاكة القومية والسياسية. وبدل أن تتنامى لتصبح وسيلة لتوليد الإجماع المؤدي للوحدة، تراجعت بسرعة إلى كهوف التمييز بين الناس على أساس الانتماء العقائدي أو الديني أو الأقوامي، وفرخت رغبة لاتفنى لنشوء القوميات المجهرية التي تضيق

بما هو أكبر منها، كما تضيق بنخبها المتواضعة، بالرغم من محدودية طموح هذه النخب، وافتقارها إلى أي رؤية استراتيجية بعيدة. وهكذا أصبحت كل قبيلة وكل إمارة وكل طائفة تطمح في الواقع، من أفق وفضاء عقيدة القومية الجديدة، في بناء دولتها المستقلة الخاصة، ذات السيادة والقوة، للمحافظة على ماتعتقد أنه التعبير عن تجانسها ووحدتها وخصوصيتها وهويتها القومية. وقد وجدت هذه القوميات المجهرية في الاستراتيجيات الغربية الرامية إلى تفكيك العالم الثالث، والعربي بوجه خاص، والسيطرة عليه، الدعم اللازم والحماية والضمانة الدولية التي تحتاج إليها لتثبيت شرعيتها وضمان فرص استمرارها، في حين أن موازين القوى العالمية التقليدية ماكانت تسمح لها بالصمود في وجه إرادة التوسع لدى الدول الأكبر أياما معدودة وهي على ماهي عليه.

هكذا إذن لم يمكن لمفهوم القومية الحديث والنظري، بسبب تغير السياق التاريخي دون شك، أن يتحول إلى أداة لبلورة هوية، أو للمساعدة على بلورة ذاتٍ تاريخية فاعلة من المستوى الذي يستطيع أن يتدخل ويقدر أن يتدخل في التاريخ ويغير من المصائر المزرية لهذه الشعوب التي وقعت بالمعنى الحرفي للكلمة ضحية وهم قوميتها وسيادتها وتقرير مصيرها. وليس لحركة التراجع التي نشهدها اليوم عن الفكرية القومية، بما هي دليل نظري لبناء الذاتية التاريخية الفاعلة، والقادرة على الفعل في التاريخ والحضارة، إلا سببا واحدا هو هذا الوعي بأن المفهوم القومي الحديث، كما انتقل إلى العالم الثالث، وفي الشروط الذي انتقل فيها، بدل أن يساهم في الدفع إلى توحيد الشعوب وتدعيم إرادتها الجماعية، وهو الهدف منه والغاية، عمل بالعكس من ذلك على تعميق ميولها القوية أصلا نحو التمزق والتفتت وبناء الممالك والإمارات الصغيرة وغير الفاعلة. ومن المستحيل في هذه الحالة أن تنجح مثل هذه الإمارات، مهما كانت تسميتها، في الرد على آمال ومطالب الاندماج الحقيقي المادي والمعنوي في الحضارة، وهو

الشرط الضروري للنجاح في توليد مشاعر تماه وانتماء وتضامن قومية حقيقية تساعدها على الاستقرار، وتخلق فضاء السياسة السلمي والتداولي. لقد كان من الطبيعي في هذه الظروف أن تتحول السيادة والحرية والوطنية إلى سراب لا يمكن الامساك به، وأن تصبح أكثر فأكثر منبع إحباط متجدد.

إن شعوب العالم التابع أجمع تعيش اليوم أزمة هذه الدولة القومية، أو بالأحرى إجهاض الفكرة والمشروع القوميين، سواء أكان ذلك في إطار الحكم الملكي أو الجمهوري. ولا يمكن أن يغطي على ذلك شعور التعصب الشوفيني المتزايد عند شعوب هذه الدول، واحدها إزاء الآخر. ذلك أن المشاعر القومية الايجابية لاعلاقة لها بالشوفينية الرخيصة، كما أن مثل هذه المشاعر لايمكن أن تكون أساسا لبناء الذاتية الجماعية السياسية. أن الشوفينية هي بالعكس التعبير عن هذا الانكفاء والانغلاق بين التجمعات والجماعات المتماثلة. فليست وظيفتها إلا إعادة إنتاج هذا التنابذ والتنافر بين الشعوب القريبة من بعضها والتي لاتختلف عن بعضها البعض في الواقع في شيء، وهي تتفاقم بقدر تفاقم أزمة الدولة والسياسة المسماة قومية وحاجة النخب الحاكمة إلى خلق عصبية ميكانيكية من خلال تنمية العدوانية الجمعية نظرا لعجزها عن توليدها بالطريقة الايجابية، أي عن طريق تحقيق الاندماج بالحضارة والمشاركة الفعلية في المدنية. وهي بمعنى من المعاني التعويض المباشر عن استمرار عبودية الشعب الجماعية والتغطية على غياب روح الحرية فيه. إن الشوفينية هي إعادة إنتاج العصبية القبلية على مستوى أعلى، وليس لها أي علاقة حقيقية بالتضامن القومي فهي مبنية مطلقا على قيم سلبية وموجهة نحو العداء للخارج، وليست موجهة نحو بناء المواطنة داخليا. ولذلك فهي لا تنطوي في ذاتها على أي أمل بتحقيق مثل هذا التضامن داخل البلد الواحد. إن المصري يشعر بالتفوق على السوداني لكنه غير مستعد، مهما كان وضعه، أن يتعاطف مع أي بائس مصري آخر. فالشوفينية، بما هي نرجسية جماعية، هي الأنانية الفردية

بعد أن تحولت إلى دين جماعي، والانغلاق على الذات بعد أن أصبح قيمة وطنية ٣٧.

في محاولة لاستدراك هذه النقائص التاريخية لفكرة القومية المستوردة ، الشكلية والمجردة، ومن أجل إصلاحها والرد عليها، أنتج الوعي العربي الحديث، بقدر ما بقي اتصاله قويا بتاريخه الماضي وذاكرته الامبرطورية، وتراث أجداده، فكرة القومية العربية التي تجمع وتضم وتتجاوز معا الشعوب الناطقة باللغة العربية وتكون منها جماعة واحدة، وأمة، ذات إرادة مشتركة، وطموحات على مستوى التحديات الحضارية الراهنة، وإمكانيات قادرة على تحقيق هذه الطموحات. وقد نشطت هذه الفكرة منذ الخمسينات، لكنها كانت تسبح ضد تيار قوي عام، وتصطدم دون أن تدري برغبة النخب الجديدة في الحفاظ على مواقعها من خلال تدعيم وترسيخ أجهزة الدول التي ارتبطت بها. كما كانت تقاوم نظاما عالميا ماكان ليقبل بتوحيد منطقة هي مركز استراتيجي من الطراز الأول، يطمع كل صاحب دولة وإرادة سياسية وسيادة في هذا النظام إلى أن يكون له موطء قدم ونفود فيها. ولذلك فقد أصبحت هذه المنطقة التي شهدت أكبر إجماع على عدم السماح بأي تعديل للحدود فيها، في أي مستوى كان. وفي مواجهة هذا النظام وبسبب روح التحدي الحضاري والتحضيري الذي رافقه، أمكن للنخبة القومية التي كانت محرومة من السلطة أن تستعيد المبادرة وتكون قوة كبرى لم تلبث حتى تحولت إلى حركة شعبية كبيرة. وقد ظهرت الحركة القومية للعديد من الناس والفئات الاجتماعية كحل ممكن وضروري لجميع هذه الكيانات الصغيرة، التي تخلق من المشاكل الأمنية والسياسية والاقتصادية لجماعات وشعوب المنطقة أكثر بكثير مما تقدم لها من إرضاءات وما تفتح لها من فرص لمواجهة مشاكلها الصغيرة، حلا يساعدها على الخروج من صراعاتها الداخلية والإقليمية، ويدعم موقفها على الصعيد العالمي وفي المنافسة الدولية. وبالرغم من الانجازات التي

حققتها الحركة القومية العربية على طريق بناء الذات القومية وتأكيد الهوية والتضامن بين الشعوب والجماعات العربية، إلا أنها لم تستطع في النهاية أن تقاوم العقبات التي كانت تقف في مواجهتها، وأن تتحول بالنسبة للحياة العملية للملايين من البشر إلى إطار فعال للتعبير عن توحد الارادة والتضامن العملي. أي أنها فشلت في التكون كحقيقة سياسية (دولة أو إتحاد) يشكلان الإطار الضروري لتحقيق التعاون والتضامن، وقطف ثمارهما، بالنسبة للشعوب والجماعات. وقد كان انفصال أول وحدة بين سورية ومصر هو الضربة الحقيقية لحلم التوحيد هذا ولإمكاناته التاريخية ٣٨.

كان وراء ذلك سببان رئيسيان. الأول أنها جاءت متأخرة تاريخيا وكان العالم على أعتاب مرحلة متعدية الجنسيات، أجهضت فاعلية قوى السوق المحلية، كما كانت موازين القوى في المنطقة قد حسمت بشكل كبير لصالح الغرب الذي عرف كيف يستخدم التمايزات الماضية من أجل توزيع الدول على الأمراء والمشايخ والشخصيات التي لاضامن لوجودها إلا الحماية الخارجية. وهكذا اصطدمت القومية العربية بجدار الملكيات والنظم القريبة من الغرب والداخلة ضمن استراتيجيته، ولم تستطع، بالرغم من الزعامة الشعبية القوية التي حظيت بها، أن تخرقه. لقد كانت مقاومة الدول والقوميات الشكلية الصغيرة التي نشأت حول النخب الحكومية وفي ظل الحمايات الأجنبية، وتحت رعايتها أقوى من أن تستطيع الحركة الشعبية العربية، مواجهتها وكسرها. وكان هذا بداية تراجع وتقهقر الحركة القومية وتعرية الفكرة الوطنية نفسها في المنطقة العربية. وهو الذي سيقودها إلى ماهي عليه اليوم ٣٩.

أما السبب الثاني في إخفاق تحول الحركة القومية العربية إلى دولة، والذي يفسر هو نفسه عدم قدرة هذه الحركة الشعبية على مواجهة الدويلات التي كانت

قائمة كأسافين في جسم الجماعة العربية، فهو، في نظري، ضعف تركيب هذه الحركة النظري وفقر عقائديتها القومية التي اكتفت بالشعار والفكرة الرومنطيقية التي ورثتها عن المرحلة السابقة، مرحلة الضعف والعزلة والحلم، مرحلة البعث.
والسبب في ذلك هو دون شك ضعف الإرادة السياسية وهشاشة الطبقة القيادية التي يمكن أن تعمل على مستوى العالم العربي، وتناحر أطرافها، وضعف استيعابها لمعطيات السياسة الدولية المعاصرة بقدر عجزها عن إدراك أهمية تثمير الرصيد التاريخي الهائل من التراث القومي المدني والديني، الذي نحجت في تعبئته بشكل أفضل والاستفادة منه القوى المحافظة والقطرية. لقد أرادت القومية العربية، بهدف الحفاظ على طابعها الحديث الشكلي، أن تبني الذات العربية على ثقافة سعت إلى أن تفصلها عن العمل الجاد والبناء النظري، لتربطها بتهييج عاطفة الكرامة والاعتزاز بالانتصارات الوقتية. وأدى صدامها مع الحركات الاسلامية إلى أن يغيب عنها النبع الهائل من الرموز والقيم والمعاني الذي كان من الممكن أن يمثله لها الاسلام كما مثلته الأديان لكل القوميات في مرحلة النشوء والتطور. والنتيجة أن هذه الذات بقيت هشة، سطحية، غير ممتدة الجذور في الماضي، ومفتقدة لحس الاستمرارية، فلم تستطع أن ترتبط بنبع العواطف والقيم الجوهري الذي يغذي جذور الجماعات الشعبية العميقة، والذي كان بمقدورها أن تستمد منه وحده، لامن الطبقات الوسطى المتلونة والمهتزة الشخصية، القوة المادية والمعنوية الهائلة التي كانت بأمس الحاجة إليها لمواجهة التحديات الكبرى الداخلية والخارجية. لقد نسيت القومية العربية، خاصة في طبعتها الآسيوية، أن الثقافة العربية الموجودة قبل الاسلام أو خارج تاريخ الاسلام الحضاري والاجتماعي، شأنها شأن الثقافات العتيقة الفرعونية والآشورية والسريانية والفينيقية، لا تمثل، بالرغم من استمرار بعض عناصرها، منبعا حقيقيا للقيم الروحية والوجودية المحركة للعاطفة وللسلوك الانساني، الاجتماعي والفردي. فهي ليست في أحسن الحالات إلا ذات بعد

واحد، إتني أو عرفي أو متحفي. فالثقافة الوحيدة التي تمثل مدخلا إلى الجمهور العريض هي الثقافة العربية الاسلامية بقدر ماتحولت هذه الثقافة، خلال القرون الطويلة الماضية، ومن الوجهة الموضوعية ،إلى المرجع الأول للقيم المحركة للحياة والسلوك، وأصبحت أطرها الرمزية تختزن أيضا، بقدر ما صارت قاعدة لمدنية فاعلة عالمية، كل الآمال والمطامح والأماني والمفاهيم والتصورات التي تضبط وتحدد تفكير الناس وشعورهم. لقد كان تفوق القومية العربية في هذا المجال، وبالمقارنة مع القوميات القطرية الصغيرة، نابع من أنها كانت تختلط في الوعي العام بذكرى الدولة العالمية التي بناها الاسلام، والتي لم تستطع بالمقابل أن توظفها وتستفيد منها وتعيد إحياءها من أفق الحاجات والتركيبة الفكرية والعاطفية الجديدة. وإذا كانت القومية العربية قد شكلت، لفترة، محاولة طموحة وجدية لتكوين عاطفة قومية حقيقية حديثة وذات محتوى سياسي، فلأن العروبة كانت تبدو لدى الشعب كامتداد، بوسائل أخرى، للتجربة الجماعية التاريخية، أو كتجديد للاسلام. وهو الأمر الذي كان يسمح لها بالطموح إلى أن تكون منبعا لقيم موجهة حقيقية. لقد كانت صورة صلاح الدين تلوح باستمرار خلف صورة زعيمها الذي أطلق عليه الناس عفويا اسم جمال الدين، تيمنا بالبطل التاريخي ٤٠.

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نفسر لماذا لم يؤد انهيار الحركة القومية العربية إلى تدعيم الدولة الوطنية في العالم العربي ولكنه واكب بالعكس عودة الشعور الاسلامي ليحتل المسرح من جديد كمركز ومنبع للشعور بالذاتية الحضارية التي تتجاوز الانتماء للجنسية الرسمية، أو للدولة، والتي لاتستطيع الدولة أن تستجيب، بسبب ما هي عليه من الهزال المعنوي والاختزال الأخلاقي لمطالبها المادية والسياسية. والواقع أن الانتماء إلى القطر لا يزال لم يرتبط بعد بتجربة تاريخية طويلة بما فيه الكفاية ومقنعة من الناحية المدنية والحضارية حتى يتحول إلى

مصدر قيم وتنظيم للشعور الجماعي. ولذلك فإن هذا الشعور مازال يرتبط بقوة بالجماعة والتاريخ وليس بالجغرافية الاقليمية. فلو نجح أي قطر، مهما كان، بالتحول، في نظر شعبه، إلى رمز حقيقي وصادق، أي مؤكد بالتجربة التاريخية، للتضامن الجماعي والانجاز الحضاري، وهما شرطا تكون الهوية الفاعلة اليوم، لأصبح محور ذاتية قوية خاصة، وأنشأ أمة أو قومية مستقرة. والحال أنه باستثناء حقبة الكفاح المشترك ضد الاستعمار، والتي غالبا ما كانت عامرة هي نفسها بشتى أشكال التمزق والفرقة، ومشحونة بروح التنافس، بقيت تجربة الحياة الجمعية في كل الأقطار النامية، وبسبب فقدان القدرة على الانجاز، وتفاقم الفوارق بين الحاكمين والمحكومين، والفقراء والأغنياء، والمؤمنين والأقل ايمانا، والعصبيات القبلية أو الجهوية، مصدرا لاينضب لمشاعر التنافر والاحباط، مما يعيق نشوء أي شعور قومي حقيقي يختلف عن عصبية القرية ويتجاوز وطنية المكان ٤١.

وهكذا ما كان يمكن لفشل هذه المحاولة الفريدة لتأسيس ذاتية حديثة ذات قيمة تاريخية، إلا أن يدفع إلى انحطاط المشروع أو الفكر المواطني، أي السياسي الحديث، وأن يقود إلى تراجع المشروع القومي نحو مشروع علماني ، أي متمحور حول الفكر والعقيدة بدل العمل والانجاز، مشروع قومي مجهض كالطِرح، فيه كل علائم الآدمية لكن تنقصه الحياة، تماما كما ستأتي الأصولية المعاصرة في العشرينات من هذا القرن تتويجا لإجهاض الاصلاح الديني والتعبير عن مأزقه. فبعد أن كان الفكر القومي يبحث عن التسويات الدائمة والعملية التي تعبر عن مضمون السياسة الحقيقي، ويؤكد إرتباط القومية العربية أو القومية المحلية بالاسلام والتراث المحلي، أصبح همه التميز عن هذا التراث والتأكيد على أسبقية الوحدة العقدية والاستقلال عن الدين في بناء الوطنية ، أي في التخلي عن السياسة لصالح الجماعة المتماهية مع أو المتجانسة في العقيدة أو العرق أو الخيال. وكما أدى انحطاط الفكرة الروحية في الغرب الوسيط إلى تسييس الدين، وتحويله إلى

مقر السياسة ووسيلتها، عمل انحطاط المشروع والفكر الوطني في الشرق الحديث على تديين السياسة وتحويلها إلى مبارزة عقائدية وقيمية، وإلغاء جوهرها العملي والإجرائي. وبعكس ما كان يعتقد أعداء القومية العربية، إذا لم تستفد القوميات القطرية من اجهاض الحركة العربية، فليس ذلك نتيجة لتأخر الوعي الوطني أو لاصطدامها المستمر بمحيط ثقافي وديني موحد يتجاوز حدودها، وإنما بالدرجة الأولى لأنها ولدت وهي مفتقرة لأي عمق أخلاقي وسياسي، واستمرت عيش على ما تقدمه من خدمات مادية، وتحولت شيئا فشيئا إلى مجرد حدود جغرافية مرسومة لا تقدر أن تكون لا مصدر قيم الحرية والسيادة والمساواة التي تشكل جوهر الأمة الحديثة ومبدأها، ولا مصدر قيم الأخوة والتراحم النفسي التي تعيش عليهما الجماعة الدينية. أي لأنها لم تستطع أن تتحول إلى تجربة ايجابية وأن تقدم من ذاتها وبذاتها مفاهيم ومباديء لتنظيم الحياة العامة والمجتمع مثل ما فعلته القوميات الأوربية التي ارتبط تعيين الحدود الجغرافية والسياسية فيها بالصراع ضد سلطة الإقطاع والكنيسة وعقائدهما وتاريخهما. بل فقد كان العربي والمسلم يتمتع في الدولة الامبرطورية القديمة بحق أقوى في المساواة الأخلاقية والسياسية، وكانت قوة الدولة وشوكتها ترسخ بقوة أكثر الشعور بالأمن والاستقرار، وكان الفرد يستطيع أن يتنقل دون عوائق تقريبا غير المصاعب الجغرافية بين جيمع الأقطار دون أن يشعر أنه غريب عنها، وإذا قرر الاستقرار في أحدها لم يمنعه أحد من ذلك. وإذا كان إداريا أو عالما أو عسكريا قديرا كان يستطيع أن يضمن لنفسه احتلال مناصب رسمية في أقطار مجاورة وفي ظل ولاة أو سلاطين مختلفين. وقد ألغت الدولة القومية ذلك كله عندما خططت الحدود النهائية، و سنت قانون الجنسية ووزعت بطاقات الهوية الشخصية، وأعادت توزيع الثروة وفرص العمل وخطوط التبادل بصورة تدعم القطيعة، وتوقف حركة تداول الأفكار والأشخاص والبضائع. وفي ميدان السياسة الداخلية وقدر تضاؤل قدرة هذه الدول المقطوعة

عن شجرتها على تحقيق الانجازات الحضارية، طورت اقتصاد الاستهلاك والندرة وفي سياقه وكثمرة لازمة له، جعلت من التمييز الاجتماعي والديني والمذهبي والجهوي والقطري قاعدة قانونية.

من المنطقي إذن، وليس بسبب التعلق بالماضي أو الاستلاب للتراث، أن لا يرتبط تاريخ هذه الأمبرطورية عند العرب ، بصرف النظر عن أصلهم ومذاهبهم، بمشاعر سلبية، وأن تبقى ذكرى الدولة الامبرطورية والدينية، مهما كان واقعها الحقيقي، ايجابية بقدر ما كانت مجسدة لحقبة سيادتهم العالمية. وهذا هو الذي يفسر لماذا لا تزال الحكومات المحلية تضطر إلى أن تردد إنتماءها إلى هذا التاريخ لتضفي على وجودها الحد الأدنى من الشرعية، ولماذا لا تجرؤ، هي ذاتها، على أن تضع نفسها على مستوى التنظير، وأقل من ذلك على مستوى المنافسة أو المعارضة للتراث الاسلامي، حتى لانقول البديل، كذات تاريخية فاعلة. وفي الواقع، حتى في استقلالها عن التراث التاريخي، ورفضها العروبة أو تنكرها لها، لم تستطع هذه الحكومات القطرية أن تجد في غير تراث الاسلام مرتكزا ممكنا آخر للتعويض عن ضعفها الأخلاقي، التاريخي والحضاري، وخواء شعور الانتماء إليها والتماهي معها. فبقدر ما يرتبط وجود الدولة الكبرى بالأمن والاستقرار في منطقة تشكل من الناحية الجيواستراتيجية مركز تقاطع ضغوط قوية ومتعددة، وتتعرض لتوترات داخلية قوية أيضا بسبب غنى ثقافتها بالأبعاد العالمية والقومية، ارتبطت الدولة القطرية بالتبعية والخوف وعدم الاستقرار. فما كان لهذه الدولة، كما تجسدت بالفعل، أي كدولة الخوف والقهر والحزب الواحد والاحباط، أي دولة نفي الحرية وتجديد مفاهيم التمييز والاستعباد، أن تقضي على ذكرى الدولة الامبرطورية أو تخفي مزاياها. ولكنها عملت بالعكس على إحيائها وإضفاء طابع أكثر مثالية عليها بقدر ما كانت الدولة الوطنية الصغيرة تظهر العجز المزدوج عن تحسين شروط الاندماج الحقيقي في الحضارة وحل مشاكل الأمن الخارجي والرد على

III

مصير الثورة السياسية:
من الحرية إلى تصنيم الدولة

إن إجهاض الفكرة الوطنية، بعد إخفاق الفكرة الاصلاحية الاسلامية في خلق شروط بناء الإجتماع السياسي على مباديء ثابتة، وبالتالي فشل تحقيق مضمون المواطنية الذي هو اليوم معيار المدنية على المستوى السياسي، لم يعمل على تعميق أزمة الأنظمة السياسية الحديثة أو القديمة فقط، ولكنه كشف مباشرة عن أزمة علاقات السلطة الاجتماعية، وحاجة النظام الاجتماعي العربي إلى المباديء المؤسسة الأولى. وهو ما يحتاج إليه قيام دولة بالمعنى العميق للكلمة، وسلطة ثابتة وشرعية، وضمان الولاء الجماعي لها والتماهي مع سياساتها الكبرى وبالتالي خلق شروط التضحية وبذل الجهد والعمل التي لا بد منها لانجاز أي مشروع تاريخي.

وعندما نتحدث عن أزمة السلطة في طابعها الشامل، فنحن لانعني أزمة النظام السياسي النابعة من إخفاق حزب أو تكتل أو تحالف اجتماعي معين في قيادة البلاد وتوفير الشروط الملائمة لمواجهة المشاكل المطروحة. فمثل هذه الأزمة لاتثير مشكلة كبيرة إن لم ترتبط بمسألة أكبر متعلقة بالأسس التي يقوم عليها توازن السلطة وتوزيع الصلاحيات والمسؤوليات وتحقيق الولاء والولاية والشرعية وتأمين معايير التداول الطبيعي والسلمي للسلطة، أي بناء السلطة ذاتها ونموذجها كممارسة للقيادة الاجتماعية في الحكم والمعارضة معا. فلو كانت هذه الشروط

متوفرة لم يقد إخفاق فريق في الحكم إلى تفجر أزمة الحكم والسلطة عامة، ولكان هذا الاخفاق قد مثل فرصة تاريخية للتغيير الايجابي، ولانتقال السلطة دون مشكلة إلى فريق آخر أكثر كفاءة والتزاما.

والمقصود بالسلطة هنا، جملة المباديء والمعايير العامة التي تحدد علاقات الهيمنة والولاء والتبعية والأسبقية بين الجماعات والأفراد جميعا داخل المجتمع الواحد، والتي تتجسد عبر مؤسسات مختلفة ومحددة الصلاحيات، تؤطر المجتمع وتساعده على تنظيم علاقاته وتشغيل نفسه وتثمير نشاطاته وجهوده، وتسمح له بإقامة روابط جماعية منشئة للتعاون والتنافس والسلام والأمن. وكل ذلك من الشروط الضرورية لوضع الفرد والجماعات الانسانية في و ضعية الانتاج وتثمير الجهد كما ذكرنا.

وتنعكس نماذج السلطة وتتجلى في إطار الأسرة والمدرسة والقبيلة والحي والجماعة الدينية أو المذهبية والحزب، والجماعة الوطنية عامة، ولا تقتصر على مؤسسات الدولة. ففي كل هذه الحلقات تتبلور سلطات أو أنواع من السلطات التي توظف معايير محددة واحدة ومختلفة أيضا، لتوجيه الأفراد ومساعدتهم على الاندماج في محيطهم، ولتنظيم الحياة الاجتماعية عامة. وتساهم في بلورة نماذج السلطة والقيادة عناصر متعددة أخلاقية ورمزية، إدارية وعلمية، معرفية وتنظيمية ومادية. وتقوم كل مؤسسة اجتماعية متعاملة وعاملة بالسلطة على ولاية لابد منها، سواء أكانت هذه السلطة من النمط الأبوي في العائلة، أو من النمط العلمي في الجامعة والمدرسة، أو الديني في المسجد أو الزعامي في الحي، أو السياسي في الحزب والدولة. ولكن سلطة الدولة والقيم السياسية التي ترتبط بها، تبقى في كل المجتمعات المدنية، هي الكافل والضامن الرئيسي لكل السلطات الأخرى الاجتماعية وللقيم التابعة لها. ومتى ما ضعفت هذه السلطة الكبرى السيادية التي

تعطي للسلطات الأخرى أوزانها ومصداقيتها تعرضت السلطات جميعا إلى الاهتزاز، وفقدت المعايير، وفقد معها المجتمع اتزانه ووسيلته لترتيب أوضاعه وحسم خلافاته وتحديد أولويات نشاطه، وتحقيق توازنه العام، ومعرفة طريقه ووجهته. فالدولة هي التي تضمن الأسس التي تقوم عليها السلطة كما تضمن توزيعها داخل المجتمع والدولة، وهي التي تعبر عن هذا التوزيع وتترجمه في بنية السلطة، أي في بنيتها ذاتها. إن الدولة في الاجتماع الحديث تحتل تماما مواقع الدين في النظام السابق. فهناك أيضا يشكل فساد الدين تهديدا للدولة والمجتمع معا.

لقد أدى اهتزاز معايير السلطة والتراتب الاجتماعي والولائي، مع انفجار أزمة النظم السياسية التي كانت تغطي عليها، إلى خراب هذه الشبكة الدقيقة من التراتبيات والصلاحيات والولاءات والولايات التي تكون السلطة، وبالتالي إلى انفلات عناصر النظام جميعا، وبحثها، كل على حدة، وحسب ماتقع عليه يدها، عن نسق جديد تستطيع من خلاله أن تعيد بناء علاقتها بالواقع المادي والاجتماعي وأن تعين معايير سلوكها حتى لاتفقد توازنها الكامل وتفنى. وأدى فقدان الإحداثيات إلى نوع من التسيب والضياع وانعدام القدرة لدى كل مؤسسة على أن تتعرف على مكانتها ودورها ومسؤولياتها في مجمل النظام الاجتماعي. والنتيجة الرئيسية والخطيرة لهذا الخلط وعدم التحديد في الصلاحيات أن كل المؤسسات الاجتماعية فقدت معرفتها للوظيفة الخاصة بها وأصبحت تسعى إلى القيام بكل الوظائف التي يمكنها من خلالها أن تثبت نفسها وتضفي على وجودها الشرعية والنجاعة، وفي مقدمها أن تؤمن لنفسها السيادة. وقد حصل للمؤسسة الدينية ماحصل لغيرها من المؤسسات الاجتماعية من الافتقار إلى معرفة الدور الذي يحدده النظام الاجتماعي لها والمطالب التي يوجهها إليها، سواء كانت في ميدان الأخلاق أو السياسة أو التربية الروحية والانسانية. ذلك أن السلطة العليا نفسها بما هي آلية لتنظيم وتحديد هذه المرتبيات العامة والمسؤوليات فقدت قدرتها

على فرز المعايير الثابتة والمقبولة والشرعية للقيام بوظيفتها الكبرى والاستثنائية.

فغياب الكافل العام الذي هو السلطة العليا الشرعية السيدة والمترفعة عن لعب دور المؤسسات الأخرى الاجتماعية، يدفع في كل الأحوال والمجتمعات، المؤسسات المختلفة إلى أن تبحث هي نفسها عن وسائل كفالتها لقيمها ومعاييرها، وأن تتحول بالتالي إلى مقر لسلطة رئيسة تشكل نموذجا مصغرا عن الدولة. وهذا هو شرط بقائها إذا لم تشأ أن ينفرط عقدها. وما يحصل للمؤسسات يحصل للأفراد أنفسهم أيضا. فلا يعود الفرد يستطيع أن يعرف ما هو دوره وما هي مسؤولياته الخاصة في إطار النظام الاجتماعي، وما هي مسؤوليات الأسرة وما هو دور المدرسة، وأين تتعين مسؤولية الدولة وأين تتعين مسؤولية الدين، وأين يقف دور كل منهما، وما هي مكانة المصلحة العامة، وما هي مكانة المصلحة الشخصية، ما هو الحق الذي لا بد من المطالبة به وما هو الواجب الذي ينبغي القيام به، أين يقف ميدان الشأن العام، وأين يبدأ ميدان المجتمع المدني وعلاقاته القائمة على التراضي بين الأفراد، وعلى حرية الاختيار والتنظيم الذاتي الحر. أي باختصار ما هي بنية السياسي، أو بناء النظام الجماعي الذي يبين إطار ممارسة قيم المواطنة كتعبير عن تحقيق قيمة الفرد الانسانية. فبدون تعيين ذلك يصبح من الطبيعي للعسكري أن يتسلط على دور السياسي، وللسياسي أن يستخدم السياسة في التجارة، وللتاجر أن يلبس مسوح الرهبان والشيوخ، وأن يتحول موظفوا الدولة الكبار وأخوانهم وأخواتهم إلى مرتشين رسميين وعلنيين يجنون ثروات شخصية هائلة على أساس استغلال نفوذهم في الدولة التي تحتكر كل الشؤون العامة، من دون أي شعور بأن مثل هذا العمل يمكن أن يسيء إلى الممارسة السياسية أو أن يتناقض مع القانون، أو حتى أن يتنافى مع الأخلاق. ولا يعكس هذا نموذجا مستبطنا للسلطة السياسية، هو النفي الكامل لمعناها كمسؤولية في ميدان الشأن العام، ولكنه يترجم أكثر من ذلك غياب كل مفهوم حقيقي للسلطة العليا، سلطة الدولة،

وغياب نصابها الفعلي بمعناه العميق، الذي لاعلاقة له بالسيطرة الشخصية أو النفوذ. وإذا كان من السهل تحويل الحكم في بلادنا إلى استغلال بسيط للنفوذ، فذلك لأن السلطة ذاتها ليست موجودة هنا إلا بمعنى النفوذ، أي النفاذ إلى مصادر القوة التي تمكن من السيطرة والاستغلال والتحكم بمصير الآخرين.

هكذا أدى غياب المعايير والأصول التي تضبط علاقات السلطة الاجتماعية وتوزيع الصلاحيات مثلا إلى أن تتدخل السلطة السياسية في كل صغيرة وكبيرة من حياة الجماعات والأفراد، بل إلى الالغاء الشرعي لكل حياة شخصية وفردية مستقلة. وهي عادة ماتبدأ ممارستها لعمليات التدجين العام وغسل الدماغ من فترة الطفولة عن طريق المنظمات المدنية أو حتى شبه العسكرية المعدة للأطفال والمتمحورة حول عبادة الحاكم. وقد وصل التشوش والاختلاط العام إلى درجة لم يعد أحد يفكر فيها بالفعل فيما إذا كان من الطبيعي أن تكون أجهزة المخابرات هي القاعدة الرئيسية والأداة الوحيدة والمصدر الأول للشرعية السياسية وللحكم. إن زوال المقاييس التي تحدد ميادين السلطات المختلفة وحدودها، وتقوم بترتيب علاقاتها والأسبقيات اللازمة لضمان حسن سيرها ومراقبتها بعضها للبعض الآخر، وبالتالي تعيين قواعد التعامل فيما بينها ، كل ذلك قد خلق جوا من الفوضى وتضارب السلطات، ودفع حاملي أو ممثلي أي من هذه السلطات الاجتماعية المتعددة إلى المطالبة لنفسه باحتلال كل حقل السلطة الذي تتيحه له قوته المادية، وتجاوز كل الحدود والصلاحيات في فرض نفسه كسلطة مستقلة قائمة بذاتها ولاتنافس، وليس لها، لاداخلها ولا في علاقاتها مع السلطات الأخرى، من قاعدة تستهدي بها سوى القوة. وهذا هو أصل زوال الآليات التي توحد السلطة الاجتماعية والدولة بشكل عضوي، وبالتالي تفاقم أقطعتها وبروز أمراء الحرب والمال والعقيدة، كمراكز قائمة بذاتها منافسة للدولة بالفعل ومتحكمة في أكثر الأحيان بها. فلم تعد الدولة والسلطة السياسية إلا السيد الأول بين أسياد،

أي أول الاقطاعيين وأكبرهم، بدل أن تكون مرتكز السيادة للجميع. ولذلك فبنفس الدرجة التي تبدو فيها الدولة عندنا على غاية القوة والبطش من الناحية المادية، فإنها في الواقع على غاية الهشاشة والضعف من الناحية المعنوية والأخلاقية والسياسية. وهو الذي يفسر أصلا ميلها إلى المبالغة في التوسع المادي وإظهار القوة كتعويض عن هذا النقص الأنطولوجي.

فما كان من الممكن أن يحصل تفجر الأزمة الراهنة للدولة الوطنية دون أن يحرر كل القوى والسلطات التي بقيت لفترة طويلة مخضعة أو مقموعة، وأن يطلق بالتالي المنافسة دون حدود بينها على رسم خريطة جديدة لاقتسام العالم الاجتماعي ومواقعه. أي دون أن يفتح معركة إعادة توزيع قيم السلطة وميادينها بين الدين والسياسة والأخلاق والثقافة والاقتصاد، وإعادة تنظيم العلاقات من جديد فيما بينها وعلى أسس جديدة. وليس هناك، في هذه الحالة، أي مبدأ ثابت يمكن أن يحكم هذه المنافسة إلا القوة والإرادة والعناصر الذاتية والخارجية. ذلك أن المجتمع لا يستطيع بغياب المبدأ الجامع الأول أن يتصرف كوحدة، أو أن يضع نزاعاته وانقساماته في إطارها. وقد حاولت الدولة حتى الآن أن تخمد هذا التنافس وتجمده بالقهر أو بوضع يدها على كل المؤسسات وإضفاء طابع قيم الأجهزة التي بقيت فاعلة فيها على مجموع النظام الاجتماعي، وهي قيم التكنوقراطية العسكرية والمدنية. بيد أن مثل هذه القيم لاتستطيع لوحدها أن تسير أمة وتضمن بقاء واستمرار السلطة.

لم يحرر انهيار النظام المرتبي إذن السلطات المتعددة المؤسسيّة من الهيمنة الموحدة ويخلق التنافس فيما بينها، ولكنه دمر في الوقت نفسه السلطة الذاتية داخل هذه المؤسسات، وحرر العناصر الأولية المكونة لها، وخلق فيها توترات وتناقضات تفتقد إلى قواعد معالجتها والتحكم بها والتغلب عليها. وعمل

التوظيف الشامل في السياسة والدولة، في العالم العربي عموما، في الحقبة الماضية، على إضعاف ما تبقى من هذه السلطات الداخلية الخاصة بكل مؤسسة، وهو شرط التحكم بها، وخلق سلطة عامة، مهما كانت واجهتها الخارجية، مطلقة، يابسة، استبدادية وشمولية. وهذه السلطة الشمولية هي التي تعاني من الأزمة اليوم، باعتبارها تمثل السياسة القائمة في كل ميدان، ووعي السياسة، وباعتبارها تجسد القواعد الثابتة والدائمة لتوزيع السلطات، وليس فقط النظم السياسية والعقائديات.

فالسلطة بما تشمله من عناصر النظام والترتيب والمرتبية والشرعية هي التي تقوم بتأطير المجتمع ولحم عناصره. بل إنها ليست شيئا سوى وضع العناصر المختلفة المكونة لمنظومة ما، وهنا المجتمع، في إطار وترتيب ونظام. ولذلك فإن تدمير السلطة في أحد عناصرها أو مقوماتها الأساسية، من نظام أو مرتبية أو شرعية، ودخولها في ما يمكن تسميته الأزمة البنيوية أو التاريخية، يعني بالضرورة ضياع الأسس والقواعد التي يقوم عليها هذا التنظيم العام، ومن ثم الانفلات والانفكاك، وأخيرا تهديد النظام العام بالانهيار. وبقدر افتقار المجتمع إلى معايير وقيم رابطة، ينشأ الميل المتزايد لجميع القوى والعقائديات إلى الاحتماء بالأجهزة والسعي للسيطرة عليها في سبيل ضمان البقاء أو النفوذ في المجتمع، أو التحكم به من الخارج. وفي هذه الحالة تصبح القوة، أو التماهي معها، هي العقيدة الحقيقية للنخبة، بصرف النظر عن خطاباتها الوظيفية، التي تتوسل بها تحالفات خارجية أو داخلية أداتية. بل يمكن القول إن الأجهزة البيرقراطية، المدنية، لكن العسكرية بالخصوص، من بين جميع القوى، وأنماط القوى التي توجد ويمكن أن توجد، هي وحدها التي تستطيع في هذا السياق أن تتبلور ككتلة ثابتة ومستمرة، وأن تصوغ عقيدة خاصة بها تحفظ توازنها. وليست هذه العقيدة في الواقع شيئا آخر سوى سيطرتها وقوتها وهيمنتها البرقراطية، العسكرية والمدنية، ذاتها. فهي ليست

بحاجة لعقيدة خاصة بها بقدر ما إن عقيدتها مرتبطة بممارستها وقوتها الفعلية والمادية. بيد أن هذا التعلق لجميع العناصر بالأجهزة لايمكن أن يخلق سلطة معنوية مقبولة ومطاعة، وإن خلق سيطرة مادية. وهذه السيطرة وضع لا يمكن أن يستمر .٤٣

إن التنافس على إعادة بناء السلطة، يخلق عملية تهيج أو اهتياج عام ناجمة عن بحث العناصر التي فقدت مرتكزاتها وأطرها الطبيعية عن نقطة ارتكاز وقاعدة استقرار، لا يمكن أن تجدها إلا بالتعلق بالدولة، العنصر الأكثر قوة وثباتا في المجتمع، بسبب ما تتمتع به هي نفسها من ضمانة خارجية. ومن هنا يظهر التسييس المطلق للحياة الاجتماعية، المدنية والدينية معا، وفي الوقت نفسه غياب أي إمكانية للابداع في مجالات أخرى، لأن الدور الذي يمكن أن يلعبه أي عنصر، وبالتالي مكانته ووضعيته في النظام ككل، تصبح مرهونة بحل مشكلة علاقته بالدولة، وتأمين نصاب السلطة وتأسيس التراتب الاجتماعي. ومن هنا لا تبقى قيمة لشيء خارج الدولة والسياسية. لكن، وفي الوقت الذي تبدو فيه السياسة غالبة ومحتلة لكل الفضاء الاجتماعي، يختفي في الواقع كل عمل سياسي حقيقي، أي تختفي السياسة بما هي مسؤولية جماعية، وخدمة للمصالح العامة، وتأسيس لمجال العام وفضاء العمومي. إن السياسة لايمكن أن تكون هنا إلا السيطرة على الدولة، أي في النهاية، أنها تصبح هدفا لذاتها، سياسة للسياسة.

القسم الثالث

عودة التاريخ:
الأصولية ونقد الدولة

I

الحركة الإسلامية

بعد الفكرة الوطنية التي سيطرت على المجتمعات العربية في ما بين الحربين، ثم الفكرة القومية العربية التي انتعشت في الستينات، أصبحت الفكرة الاسلامية، مع العقائدية المستمدة منها، المحور الرئيسي لبلورة القوى الاجتماعية–السياسية الفاعلة في هذه المجتمعات اليوم.

وقد أثار تنامي الحركات الاسلامية ولايزال يثير لدى الباحثين تساؤلات عميقة ومتعددة تتعلق بماهية هذه الحركات ومقوماتها الحقيقية، ومصدر نموها، ومضمونه السياسي والاجتماعي والفكري، وطابعه الظرفي أو الدائم، وأهدافها القريبة والبعيدة، واستراتيجياتها ووسائل عملها ونشاطها، ثم مستقبلها وأثرها على

تطور النظم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية العربية.

ومن المؤكد أن نمو النشاط الديني والروحي ليس هو الذي يشكل مصدر التساؤل لدى العديد من الباحثين، بالرغم من أن هذا النمو من الأمور الملاحظة، سواء أتعلق الأمر بتوسع دائرة الفئات الاجتماعية التي تمارس الشعائر والطقوس الاسلامية، أو بتزايد التمسك بهذه الشعائر والطقوس وتطبيقها بحاذفيرها، أو المبالغة في هذا التطبيق. كما أن هذا المصدر ليس تفاعل الديني والسياسي أيضا. إذ ليست الممارسة السياسية ذات المنطلقات الدينية من الأمور الجديدة على المجتمعات العربية والاسلامية، بما في ذلك المجتمعات الحديثة. فجماعات الأخوان المسلمين في أقطار المشرق المدينية، وجماعات التبليغ والعمل الاجتماعي التي تابعت في الجزائر أعمال جمعية العلماء، والمدرسة السلفية الوطنية التي لم تكف عن النشاط خلال العقود الأولى من هذا القرن في المغرب والمشرق. بل إن الآثار النفسية للصدام بين الحركة الاسلامية المشرقية والحركة القومية العربية في الخمسينات والستينات لا تزال فاعلة حتى اليوم في الوعي العربي.

إن مصدر التساؤل، والاستغراب الدافع إليه، على ما يبدو، هو الحجم الذي بدأت تأخذه الحركات الاسلامية عقيدة وتنظيما وانتشارا اجتماعيا في الساحة السياسية للمجتمعات العربية. ومن الطبيعي أن تكون هذه المكانة على حساب العقائد والتنظيمات السياسية والقواعد الاجتماعية التقليدية التي أصبحنا نطلق عليها اليوم، مع الكثير من التساهل والتقريبية، اسم الحركات العلمانية، لنميزها عن الحركات الاسلامية الجديدة، وهي الحركات القومية والوطنية بالدرجة الأولى. أما الحركات الماركسية والشيوعية، فلم يكن لها بالأصل رصيد شعبي كبير.

وسواء أكان ذلك عن وعي أو دون وعي، يشكل البحث عن تفسير هذه الظاهرة، أعني التوسع المتزايد للحركة التي تدمج بين الدين والسياسة، وهذه هي

السمة المكونة لها، الحافز الرئيسي والهدف الأول لجميع التحليلات والكتابات التي تظهر اليوم في الفكر العربي والعالمي بهذا الخصوص، وفي ميدان مستقبل التحول السياسي للعالم العربي. إن هذا النمو الواسع إن لم نقل الساحق في نوع من النشاط الذي يختلط فيه الديني بالسياسي، يظهر للمسؤولين السياسيين والمفكرين وقسم كبير من النخبة العربية وكأنه ظاهرة شاذة، وغير طبيعية. ومن هنا أيضا الصعوبة التي يجدها المحللون في تحليل هذه الظاهرة، وندرة الكتابات العلمية فيها. فهي تبدو معاكسة تماما للتوقعات، ومخالفة لكل ماتفيده مقولات ومناهج العلوم الاجتماعية. فتقاليد العلم الاجتماعي الحديث تقضي بأن المجتمعات كافة تسير في اتجاه التحديث واستيعاب القيم العقلية والمدنية العصرية، وأن من نتائج هذا الاستيعاب تراجع الدين والممارسة الدينية، ليس فيما يتعلق بالشؤون السياسية فحسب، وهذا من المسلمات الأولى للفكر الاجتماعي السياسي الحديث، ولكن حتى في ميدان الممارسة اليومية والشعائرية. كيف أمكن إذن للتاريخ أن يخون نفسه ، وأن ينتج ما لم يكن بالحسبان، وكيف يمكن تفسير هذا الشذوذ التاريخي ، أو على الأقل استجلاء أسباب هذه المفارقة؟

تختلف الآراء في تحديد السبب الرئيسي لهذا التطور الاستثنائي، لكنها تتفق جميعا على مسلمات تعتبرها مقدمات أساسية فيما يتعلق بهذه الظاهرة التي تطلق عليها أسماء متعددة موضوعية أو جارحة. أول هذه المسلمات هي الماضوية. فالحركة الاسلامية تنطوي في منظورها حتما على عنصر العودة إلى الماضي، سواء أتجسدت هذه الماضوية في شكل عودة للفكر والقيم والمفاهيم والتصورات القديمة عن الانسان والعالم، أو في شكل ممارسات سياسية واجتماعية تجاوزها الزمن. والمسلمة الثانية الأصولية، ونعني بها الاعتقاد بأن اسلام المسلم عند الاسلاميين لا يتحقق إلا إذا كان تطبيق الشعائر والعبادات والقيم الروحية مواكبا لتطبيق القيم السياسية والاجتماعية والشرعية. فنقص أي عبادة أو عقيدة كالصلاة أو الصيام أو

تطبيق الشريعة في المجتمع والسياسة لا يضعف الايمان ولكنه يهدده. فإما أن يطبق الاسلام بكليته أو أنه يزول ويفقد تأثيره بالنسبة للمسلم. أما المسلمة الثالثة، وهي الأهم، فهي الدعوة النضالية. فلا يكون للماضوية والأصولية من وزن اجتماعي إذا لم ترتبطا بإرادة التغيير العام والجهاد من أجله، وفرض التصور الأصولي على المجتمع والدولة. فالاسلاميون ليسوا أصوليين ينطوون على أنفسهم في مساجد خاصة للتسبيح لله كما ينبغي، وإتمام كل العبادات والمعاملات الضرورية. إنهم، إلى جانب كونهم مؤمنين، دعاة إجتماعيون يهتمون أساسا بالمصير الاجتماعي، ويعتبرون هذا الاهتمام بالشأن العام جزءا لايتجزأ من الايمان.

وينطلق المحللون في وضع هذه المقدمات من خطابات الاسلاميين وأدبياتهم المختلفة. فهذه الأدبيات هي التي تعين مرجعية خطابها التاريخية والفكرية في الحقبة القديمة، حقبة الاسلام الأول، وتضع التراث في مواجهة الحداثة، وتعرض الاسلام على أنه التزام شامل بالشريعة بما فيها من أحكام إلهية واجتهادات فقهية، وهي التي تصور مهامها الأساسية على أنها تحقيق الدولة الاسلامية، وتسمي نفسها عادة حركات الثورة الاسلامية أو الجهاد أو المعارضة الدينية. وهكذا لا يبدو الاسلاميون كغيرهم من المسلمين الذين يؤمنون أن للدين مكانة ودورا لا بد أن يلعبهما في حياة الناس أفرادا وجماعات، ولكن أكثر من ذلك أولئك الذين يعتقدون أن مجموع الحياة السياسية والمدنية، وكل ما يتعلق بالشؤون الخاصة والجمعية والرسمية، ينبغي أن يقوم على أسس العقائد الإسلامية، وأن يرجع في الحلول التي يصوغها إلى التراث الاسلامي، وأن هذا التراث ، نصا وتأويلا، هو الوحيد الذي يتضمن الحلول الصحيحة التي يحتاجها المجتمع العربي والاسلامي ١.

ومن هنا يصبح التمسك بالتراث الديني كافة، بما يشتمل عليه من آثار الوحي

أو اجتهاد الفقهاء شرط الاحياء الاجتماعي والسياسي، كما يصبح التصدي لكل من يحاول المساس بتكامله، أو مراجعة تفسيره أو الدعوة إلى الحد من مكانته ونفوذه في الدولة والمجتمع، جوهرالكفاح السياسي والوطني، ومهمة النواة الحية والصلبة من الأمة، ورسالتها لإحباط خطط التآمر على الاسلام، ومقاومة وإصلاح الفئة المستلبة التي ضلت الطريق٢.

أما بالنسية للاسلاميين أنفسهم، فإن ما ينظر إليه المحللون كتعبير عن نزعة ماضوية، لا يمثل في نظرهم إلا تأكيد حق شرعي في الهوية والاستقلالات الثقافية. بل إن إحياء التراث والمد الذي تعرفه الحركة الاسلامية يعبران عن إرادة التحرر الذاتية للمجتمعات العربية بعد حقبة طويلة من الضياع والاغتراب في العقائديات والقيم الغربية الأجنبية. وهم يراهنون على أن تكون هذه العودة النهائية مقدمة لتكوين ما عجزت الأمة الاسلامية عن تحقيقه منذ نشأتها، باستثناء حقبة الخلافة الراشدة القصيرة، من سلطة إلهية، تستلهم تعاليم الدين وتستمد سيادتها وحقيقتها من أوامر الله وشرعه ٣.

وما ينظر إليه العلمانيون على أنه أصولية تعبر عن التناقض بين الوعي القديم والواقع المعاصر، وتجسد الافتقار لمفهوم صحيح وحديث عن سير المجتمعات البشرية وحاجاتها العميقة والجديدة، يرى فيه الاسلاميون إحياءا للقيم والمثل الأخلاقية الضائعة، وبرهانا متجددا على اتساق هذا الاحياء مع حاجات المجتمع وحقائق التاريخ البشري وتحقق الوعد الالهي معا بالظهور والتمكن.

وما يبدو للمحللين على أنه التزام سياسي يقود إلى التطرف الديني، أو إلى تجاوز حدود الدين نحو السياسة، يظهر عند الاسلاميين كتعبير صادق عن الايمان الصحيح، وتطبيق مبادىء الشرع الديني ذاتها التي لا تصح إلا بالشمولية. فالاسلام ليس دينا فحسب وإنما دين ودولة ٤.

وليس من الممكن في الواقع الاتفاق على معنى ما يسميه البعض بالصحوة الاسلامية، سواء أكان تعبيرا عن العودة للماضي أم عن التفاؤل بالمستقبل، دون معرفة الأسباب التي تكمن وراء نموها. فإذا كان المراقب لا يمكن أن ينفي أن هناك طلبا متزايدا على الاسلام، بما يمثله من عقيدة دينية وتراث تاريخي وإطار انتماء حضاري، في كل المجتمعات العربية، فإن مهمة البحث العلمي والاجتماعي أن يكشف عن الحوافز العميقة لنمو هذا الطلب الاجتماعي على الاسلام، وتفسير دينامية حركته، وغاياته. وتكاد الفرضيات النظرية المتداولة اليوم في الأدبيات العربية تتلخص في ثلاث رئيسية.

الفرضية الأولى تعطي الأولوية للأسباب السياسية، وترى في النمو المتزايد في الطلب على الاسلام تعبيرا عن إخفاق الحركة القومية العربية وتعويضا لها في الوقت ذاته. ويحتج هولاء للبرهان على مقولتهم بأن بدء النمو المتسارع للحركات والمشاعر الدينية قد ارتبط في المجتمعات العربية بالهزيمة التي شهدها العرب عام ١٩٦٧، وما رافقها وتبعها من اهتزاز لأفكار القومية العربية ونظمها وعقائدها. فقد أدت هذه الهزيمة إلى تراجع تاريخي في مواقع القوى السياسية التقدمية التي ارتبط اسمها بالتحديث الاجتماعي والعقائديات الحديثة، ومن ثم إلى تقدم متزايد في المواقع للقوى السياسية الرجعية أو المحافظة. إن تمكين الفئات الاسلامية السياسية من الشارع العربي لم يكن إذن، في هذا المنظور، نتيجة لصراع فكري وسياسي حقيقي، ولكنه كان ثمرة لأوضاع ظرفية، ولمناورات سياسية شاركت فيها إلى صف الاسلاميين بعض السلطات الرسمية، كما عملت من أجلها الدول المعادية للحركة التحررية العربية.

وقد بقي الاعتقاد قويا بأن وراء الحركة الدينية السياسية تقف الدول الأجنبية المعادية لحركات التحرر. ووصفت الحركات الاسلامية في أحيان كثيرة بأنها

تنظيم قوى الثورة المضادة. كما اتهمت السلطات الرسمية في أكثر من مرة بأنها وراء تطورها وتزايد نشاطها في محاولة منها لموازنة قوى اليسار أو كبح تقدمه. وكان من المستحيل تقريبا قبل بضعة أعوام، ورغم أحداث مكة عام ١٩٧٩، المجادلة بأن الدول المحافظة أو الدول الغربية ليست بالضرورة وبشكل منتظم مع أي حركة إسلامية. لقد بقي اليسار العربي بشكل خاص، القومي والماركسي، متمسكا إلى النهاية بفكرة الارتباط الوجودي الذي لاينفصم بين نمو الحركة الاسلامية في العالم وبين مخططات السياسة الغربية، سواء تجسدت هذه المخططات عن طريق احتواء فكري أو شراء مادي بأموال النفط. ولم يغير شيئا ما من هذا التفسير إلا قدوم الثورة الاسلامية في إيران ودخولها كطرف فاعل في تمويل النشاطات الاسلامية لبعض الحركات، وإشهارها لعدائها للسياسة الاسلامية الممارسة في الخليج العربي عموما.

بيد أن هذا الدخول العلني لايران في اللعبة العقائدية السياسية في العالم العربي والاسلامي لم يغير من جوهر نظرية التآمر الخارجي أو الحكومي كأساس لفهم نمو وتطور التيار الاسلامي، ولكنه أكده ودعمه بحجج جديدة. وقد زاد توجيه الاتهام في الفترة الأولى للولايات المتحدة باصطناع الثورة الايرانية ذاتها. بل لم يتردد البعض في الحديث عن دعم إسرائيل السري للحركات الدينية بهدف إحياء الطائفية وتنميتها لتفتيت المجتمعات العربيه ٥.

ويفترض هذا التحليل، منطقيا، عطالة سياسية كاملة للجمهور الواسع، واستعدادا فطريا للجري وراء كل من يلوح له بالشعارات البراقة أو يعرض له برنامجا سياسيا يرد على حاجاته، دون أن يكون له من ذاته أي قدرة على التمييز بين الشعار الفارغ والرؤية الصحيحة. فهو يظهر من هذا المنظور كجمهور تابع في حركته السياسية للنخب الاجتماعية التي تجره وتستدرجه لمواقعها وحسب

أفكارها وإمكاناتها وطاقاتها التعبوية. ولذلك كان من الطبيعي أن يفتح هذا التحليل معركة النقد الذاتي داخل الحركات والمنظمات اليسارية العربية، القومية والماركسية التي اتهمت نفسها في أكثر من مرة بالافتقار للاستراتيجية الفعالة في تعبئة الجماهير والتواصل معها، والتأثير فيها، بما في ذلك استغلال ثقافتها الدينية لإدخال الفكرة التقدمية إليها ٦.

ولا يفترض هذا التحليل أن الجمهور عاجز سياسيا فحسب، ولكنه يعني أيضا أن الدين يساوي المدرسة الأصولية، أو هو المنبع المباشر لها، بما يشكله من إرث ثابت يحدد بشكل تلقائي فهم الجمهور العام للعالم وللوجود الاجتماعي والسياسي نفسه. وأن من يستطيع أن يضع يده على هذا الوعي الديني، يستطيع أن يتحكم بالجمهور كيفما يشاء. إن الاسلام يبدو هنا وكأنه قد تحول إلى رصيد خاص يستخدمه فريق مدرك للعبته السياسية وغير خاضع هو نفسه للقيم التي يدعو إليها، من أجل تحقيق أهداف جزئية سلطوية واضحة. والواقع أن هذا التصور يخالف الوقائع التاريخية نفسها التي عرفتها المجتمعات العربية. فالاسلام لم يدخل هذه المجتمعات مع الحركات الاسلامية. كما أن الوعي السياسي الشعبي تحول بسرعة وبساطة وعفوية إلى وعي قومي أو وطني في العقود الماضية، بالرغم من نشاط الحركات الاسلامية في العديد من الأقطار العربية ودرجة نضاليتها العالية وتضحياتها الكبيرة. ونجاح الحركات الاسلامية اليوم في جذب اهتمام الرأي العربي لا ينبع بالضرورة من نوعية خطابها أو من الاسلامية الساذجة للجمهور. بل إن السؤال الكبير الذي يطرح نفسه هو لماذا أصبح بإمكان الاسلاميين اليوم تعبئة الجمهور على برنامج اسلامي بعد أن بقي هذا الجمهور يسير لفترة طويلة وراء البرامج القومية واليسارية؟

وتنطلق الفرضية الثانية من نظرة اجتماعية، تربط بين نمو الحركة الاسلامية

وتفاقم الأزمة المادية والاقتصادية في البلاد العربية، وفي ظلها تفاقم التفاوت بين الطبقات الاجتماعية. ولا يختلف المحللون في تركيزهم خلال هذا التحليل على عناصر هذه الأزمة النابعة من انهيار مشروع التنمية الاشتراكية أو غير الاشتراكية في الوطن العربي عموما كما في القسم الأكبر من بلدان العالم الثالث، أو من انخفاض اسعار المواد الأولية وفي مقدمها النفط، أو من الفساد والتبذير وسوء الادارة التي تميزت بها النظم السابقة وسياساتها الاقتصادية المرتجلة وغير الناجعة. فقد أدى هذا الفشل بقدر ما أبرز انسداد الآفاق أمام الجمهور الواسع، وقاد إلى انخفاض مستوى المعيشة وتدني نوعية الحياة، إلى انكفاء الجمهور على القيم والتقاليد والمناخات القديمة، ماقبل الصناعية والحديثة، ودفعه إلى البحث عن حلول وهمية لمشاكله العملية.

ومن هذه الوجهة يميل المحللون الماديون، كما يطلق عليهم خصومهم، إلى اعتبار هذا المد الاسلامي تعبيرا عن تفاقم التناقضات الاجتماعية التي أدت إليها الأزمة، ونوعا من التعبير عن الحيرة والقلق النابعين منها، أكثر مما هو ثمرة للتحول العميق في المعتقدات الاجتماعية نحو الاسلام، أو في ما يطلق عليه اليوم اسم صحوة الوعي الاسلامي. وهذا هو موقف القسم المتقدم من المسؤولين والمثقفين. ومن هنا تطور النظر إلى الحركة الاسلامية كتعبير عن احتجاج اجتماعي يتخذ الاسلامية قناعا وأداة للتعبئة في مواجهة النظم المهيمنة، أو يجعل منها بسبب إحباطه ملجأ روحيا يقيه آثار الأزمة المادية الخانقة ويساعده على تحمل شقاءه. ولا يتفق المحللون في الواقع على نوعية هذه المصالح الاجتماعية التي تكمن وراء هذه الحركات. فبعضها يشدد على أهمية الدور الذي تلعبه الطبقة الوسطى، في حين يركز الآخرون على الطابع الكمبرادوري والطفيلي للاقتصاد المرتبط بشركات توظيف الأموال وغيرها٧.

وإذا رفض الاسلاميون مثل هذا التحليل واعلنوا صراحة عن اختلافهم معه فلأنهم يدركون أن وراء الاختلاف على تفسير أسباب الظاهرة الاسلامية رهانات سياسية كبيرة. وهي على كل حال لا تخفى على أي من الطرفين المتنافسين على السلطة الاجتماعية والسياسية معا. فإذا كانت الأزمة الحقيقية، أو مصدر النمو الاسلامي هو المشاكل الاقتصادية الكبيرة المترتبة على انخفاض اسعار النفط وفشل الانطلاق أو الاقلاع الصناعي، فهذا يعني في النهاية أن الطروحات الدينية بل حتى طروحات العقيدة الاجتماعية السياسية المستمدة من الدين والتي يعمل بها وعليها الاسلاميون، لا تستحق المناقشة ولا الحوار، لأنها ليست في نهاية التحليل إلا الرد المثالي وبالتالي الشكلي وغير الواقعي على واقع مادي وعلى مشكلة اقتصادية عملية. لكن هذا يعني أبعد من ذلك أن هدف الزعامة الاسلامية ليس حل المشاكل العملية بقدر ما هو الوصول إلى السلطة بأي ثمن، وفي سبيل ذلك، فهي لا تكف عن خلق المشاكل المصطنعة، والتحريض بخطاباتها الدينية وقيمها اللاعقلانية، مستغلة براءة الجمهور البسيط ضد الدولة. وقد يتحول التشكيك في نية القيادة الاسلامية إلى اتهام باللعب بالمصير الوطني نفسه. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن لا يبدو العمل الاسلامي كعمل ايجابي يتضمن أهدافا بناءة بقدر ما يبدو كرد فعل، لا يستطيع بالتالي أن يبلور برنامجا اقتصاديا وسياسة عملية، ولا أن يتحول إلى فاعل اجتماعي تاريخي.

وفي مقابل هذه النظرة التي تخفي في نظر الاسلاميين النية المبيتة لافراغ المد السياسي الاسلامي المعاصر من مضمونه العقائدي، أو من أصالته، كرؤية ايجابية وجديدة مستقاة من الايمان الديني الحقيقي، ومدفوعة بالحافز الوطني وروح الاصلاح، يؤكد هؤلاء، على العكس، أن الحل الحقيقي للمشاكل الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية يبدأ من نقطة أولى ويفترض منطلقا أساسيا هو الايمان. فإذا انعدم الايمان، افتقرت البرامج الاصلاحية كافة إلى محركها والدافع

إليها.

أما الفرضية الثالثة المتداولة حول طبيعة وأسباب نشوء المد الاسلامي فهي تذهب أبعد من ذلك، لتضع موضوع تنامي الحركة الاسلامية على أرضية الفكر الاسلامي نفسه. وهي الفرضية الأكثر انتشارا والتي ترى أصل المسألة كامنا في طبيعة البنية العقلية العربية، أو العربية الاسلامية. وبينما يركز البعض في هذا المجال على استمرار هذه البنية القديمة التقليدية التي تجاوزها الزمن، ويحلل الظروف الموضوعية التي عاقت العملية التحديثية أو أضعفت مسيرة العلمنة في المجتمعات العربية - وفي هذه الحالة فإن مسؤولية خاصة تقع على عاتق مناهج التربية والبرامج التعلمية، الدينية وغير الدينية التي تعتمدها السلطات السياسية٨ - يركز البعض الآخر على البنية الخاصة التي تميز الثقافة العربية، أعني غياب التوجهات العقلانية وسيطرة الروح البيانية أو الخطابية عليها منذ تأسيسها٩.

وتتغذى الأفكار الأكثر انتشارا حول استمرار الروح التقليدية المعارضة من التمييز بين الثقافة والعقلية الحديثتين عموما والثقافة والعقلية القديمتين أيضا. فمن الشائع عندنا المطابقة بين الثقافة العربية، وبين الثقافات التقليدية والعقل الديني١٠. ومن هذا المنظور يبدو التقدم الذي تشهده الحركات الاسلامية وكأنه التعبير الطبيعي عن تخلف الثقافة العربية نفسها ورفضها الانصياع لقانون التطور التاريخي، وتمسكها ببنيتها المفوتة. وفي جميع الأحوال، إن هذا الشعور بأن جوهر الموضوع كامن في بنية العقل العربي، هو الذي يوحي لعدد كبير من المثقفين بضرورة خوض معركة الحداثة العقلية على أرضية مواجهة العقائدية بل والعقيدة الاسلامية.

وتصدر معظم القناعات في هذا المجال عن مسبقة عامة تقليدية ووضعية تعتبر أن الدين يمثل بالفطرة منبعا حيا ودائما لقيم الخرافة واللاعقلانية والظلامية. وأنه

ذو تأثير خطير وسلبي على العقلية الجاهلة والأمية للجماعات الشعبية والجمهور العريض. وعلى هذه الفكرة يقوم الموقف الذي يعتقد أن الدين، كمصدر لثقافة وعقلية متأخرة، قديمة، لا تاريخية، هو سبب التخلف والجهل الذان يطبعان الجمهور الاسلامي عموما، وهو المولد والحامي لأصناف الشعوذة التي يمارسها المتدينون الجدد أو رجال الدين عليه. ومنها أيضا ينبع الموقف الاستشراقي الذي لا يرى في المجتمعات العربية الاسلامية إلا ماهية دينية مطلقة تستبعد كل الأبعاد العقلية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية. وفي هذه الحالة فإن نشر الوعي الحديث والعقلاني، ومحاربة رجال الدين والتيارات الدينية الحديثة يصبحان الطريق الحتمي لوقف المد الديني وحماية المجتمع من النكوص إلى مرحلة القرون الوسطى. ومن هنا ولنفس السبب أيضا يرفض العلمانيون، وهم في هذه الحالة أولئك الذين يعتبرون مواجهة الحركات الدينية شرطا لنجاح أي عمل سياسي وفكري آخر، أي حديث عن الهوية، بل شرعية الحديث عن مشكلة هوية أو ذاتية أو تهديدات ثقافية.

والواقع أن هذه الفكرة تنطلق من الفرضية ذاتها التي ينطلق منها التيار الاسلامي، أعني أولوية العامل الديني والعقدي في تفسير التطور الاستثنائي للحركة الاسلامية كحركة سياسية واجتماعية. بيد أنها، بعكس الاسلاميين، لا ترى في هذا العقل الديني الذي يفرض نفسه بقوة عامل تقدم روحي ومعنوي، بقدر ما تنظر إليه كتعبير عن انبعاث عقلية الماضي وروح القرون الوسطى المتخلفة والمتأخرة. فهو ردة عقائدية وفكرية على عملية الحداثة وحركة التحول الحضاري، مصدرها استمرار القيم القديمة والخوف من التحديث والمغامرة التحضيرية، وتآلف أو هيمنة قوى الانغلاق والتعصب القومي ضد قوى الانفتاح والعالمية، وظهور قوى الاستبداد على قوى الحرية والانعتاق والابداع، وعداء قوى التحجر الفطري للتحرر والحداثة والمعاصرة. أما ما تردده التيارات الاسلامية حول

مقاومة الاستلاب والغزو الثقافي، فيبدو لها وكأنه تبرير للإنغلاق أكثر مما هو تعبير عن واقع فعلي أو جواب على مشكلة قائمة .

ومن هذا المنظور، لا يستدعي التطرف أو العنف الذي تظهره بعض الأطراف الاسلامية تفسيرا خاصا، ذاك أنه جزء لا يتجزأ من الفكرة الدينية القائمة على الانغلاق . لكن قسما من القائلين بهذه الفرضية يذهب أكثر من ذلك ليجعل من البنية العقدية الخاصة بالاسلام، والتي لا تعرف التفريق بين الدين والدولة، السبب الرئيسي في إخفاق الحداثة والتحديث نفسيهما في المجتمع العربي . وتظهر هذه التيوقراطية الفطرية كعاهة ولادية، ناجمة عن الارتباط في الاسلام، حتميا وبصورة لايمكن التراجع عنها دون التخلي عن الايمان، بين الدين والسياسة . ومن هنا يبدو إحياء القيم الاسلامية، أيضا، مهما كان تأويلها، تهديدا للمكاسب العلمانية، ومن ثم ارتدادا نحو القيم القديمة غير العقلانية . وانطلاقا من هذه الفرضية، لا مهرب للمسلم الحديث، مهما كان وعيه وموقعه الاجتماعي، من الاختيار بين الإخلاص لدينه أو الإندماج الحر في الحضارة . وليس بإمكانه، من منظور التفسير الجديد، كما هو الحال بالنسبة للمسيحي الذي يستطيع، بسبب البنية العقدية للمسيحية التي تسمح بالفصل بين الدين والدولة، أن يوفق بين الاثنين، أي أن يحتفظ بإيمانه ويندمج بالعصر في الوقت نفسه .

ويعني هذا أن الحركات الدينية الراهنة ليست إلا التعبير عن استمرار الفكر المتعصب القديم وعجزه عن التفتح على العصر، وأن هذا التعصب يعكس حقيقة الاسلام والفكر الديني عموما، وإن العرب، كما يقول بعض الغربيين صراحة، وكذلك من يتخذ مواقفهم ويعتنق آراءهم، غير قادرين على تمثل الحضارة والحداثة، لأنهم لم ينجحوا ولن ينجحوا في التخلي عن الاسلام والارتماء في تيار المدنية الغربية الجارف .

إن القاسم المشترك لجميع هذه الفرضيات هو ربطها بين تنامي الحركة الاسلامية في المجتمعات العربية، وبين مجموعة من القيم والمواقف والأوضاع السلبية. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن لا ينظر إلى القيم الفكرية والروحية المتضمنة في هذه الطفرة السياسية والروحية والدينية نظرة ايجابية، وأن لا تمثل بالنسبة للقسم الغالب من السياسيين والمثقفين العلمانيين تعبيرا عن نشاط مثمر، بقدرما هي ترجمة لموقف سلبي، هو موقف العداء للتقدم أو في أحسن الحالات الخوف منه والانسحاب من العالم والتاريخ.

وينتج عن هذا التحليل ضرورة رفض الاعتراف بمشروعية وجود مثل هذه التيارات في الإطار والمنظور الوطنيين، ورفض الاعتراف بوجود مبرر منطقي ومصدر داخلي وطني لها، وبالتالي ضرورة اعتبارها ظاهرة من خارج المجتمع أو من خارج التاريخ. فهي لا يمكن أن تعبر عن مطالب أو حاجات أو مشاكل أو أزمات وطنية سياسية أو ثقافية تستحق النظر والتفكير والمناقشة، ولكنها تعكس نكسة العالم العربي وهزيمته الخارجية والداخلية وتمكن قوى الرجعية والمحافظة واللاعقلانية منه. فهي التعبير عن الانحطاط والسقوط في اللعبة الخارجية أو في المعسكرات الرجعية. وهي الثمرة المباشرة لتلاعب النخب التقليدية المرتبطة بعقل الجمهور واستغلالها لوعيه الساذج والبسيط، الديني، وجره إلى مواقف سياسية تتنافى مع مصالحه ومشاعره الحقيقية وإرادته.

وهكذا يكتسب الاسلام المستعاد بالنسبة للنخبة العلمانية التي ما تزال تتحكم إلى حد كبير بوسائل الاعلام والنفوذ في الدولة والإدارة، بما يفرزه من أفكار وقيم مؤثرة، وما يجسده من قوى وأحزاب وحركات سياسية قوية، وما يمثله من مطاليب اجتماعية وثقافية ووطنية، يكتسب أكثر فأكثر، صورة رد الفعل الغريزي وغير المفكر به. إنه يظهر كانعكاس لفشل عام وتكريس له، لا يستطيع

أن يقدم له، ولا يطمح أن يتضمن في ذاته، أي عنصر ايجابي يمكن أن يساهم في بلورة جواب عليه أو تعميق التفكير فيه. وهو لا يمكن أن يضم إذن أي عنصر عقلاني يمكن التقاطه أو التأكيد عليه أو تطويره والاستفادة منه في إعادة بناء السياسة الوطنية، في مواجهة الحركة الاسلامية أو معها. ومن هنا لا يصبح الرفض القاطع، وعدم الاعتراف موقفا عاما وشائعا ولكنه يتحول عند بعض المتطرفين إلى مطلب وطني.

والواقع، إن معاملة الاسلام تستعيد هنا حرفيا معاملة المسيحية في عصر الصراع العنيف بين السلطتين في اوربا. فقد كان من الملائم لعقيدة العقل الصاعدة، من أجل ترسيخ جذورها والحيازة على الشرعية والتقدير المطلوبين، أن ترجع أسباب الاقتتال بين البشر إلى تعصبهم، وأن توحي بأن المذاهب الدينية هي النماذج الواضحة للفكر الذي ينتج التعصب، أو الذي يحمله كما تحمل الثمرة البذرة، وبالتالي أن تجعل منه الفكر الذي يستدعي من جوهره وفي بنيته إفراز المشاعر العدائية للآخر ولكل آخر. وهذه النظرية التي هي في أساس النقد الذي وجه للدين والافكار الدينية من قبل الفلسفات الوضعية، بقدر ما نجحت في إلصاق صفة التعصب بالفكرة الدينية، نقلت مشاعر التضامن والاجماع والتفاهم الانساني من الفكرة الدينية إلى حساب الفكرة العقلية.

وإذا كانت هذه الفكرة العقلية الجديدة قد نجحت في الغرب في خلق دينامية روحية جديدة، بما أتاحته من إطلاق طاقات العقل الانساني من جهة، وبما شجعت عليه من تحرير قوى النقد الذاتي من جهة ثانية، وعملت من ثم على تكوين الثقافة الغربية الحديثة وتعزيز انجازاتها الكبيرة، إلا أنها طورت دون أن تقصد، موقفا سلبيا مطلقا من الدين، اختلفت فيه مع الفلسفات الكلاسيكية الاوربية ذاتها. ولم تظهر النتائج السلبية لهذا الموقف في أوربا نفسها، لأن انجازات الثقافة الحديثة في جميع

المجالات كانت قد همشت الدين بالفعل في منظومة القيم الكبرى التي تقوم بتوجيه السلوك الفردي والجماعي١١. ولكن الأمر اختلف عن ذلك عندما بدأ الموضوع يمس شعوبا وجماعات لا يزال للدين فيها مكان رئيسي ومتميز، ليس في تنظيم الحياة الروحية والعلاقة بين الفرد وعالم الغيب، ولكن أيضا في تنظيم القيم الموجهة للسلوك في عالم الشهادة والحياة اليومية المدنية، بالرغم مما يتعرض له هذا الدور في كل مكان من عامل الحث والقرض الدائم أيضا.

ولعل خطر مثل هذا الموقف لا يكمن في مضمونه ذاته بقدر ما يكمن في ما عمل عليه من تدعيم لروح الاستهتار بالدين وبموقعه الاجتماعي، لا كرسالة روحية فقط، ولكن كمؤسسة اجتماعية ومدنية فاعلة، عند الباحثين والسياسيين والقادة الفكريين، وسواء أكان هؤلاء مؤمنين بالرسالة أم لا، بل وعلماء الدين أنفسهم أيضا. وهكذا اكتفى الباحثون في العالم الثالث عموما، وفي الوطن العربي خصوصا، بالتسليم بأن الدين والفكر الديني ليسا إلا من صنف الظواهر اللامعقولة أصلا، المرتبطة بقيم بالية لاعقلانية ومعادية للعقل، أو بالانتماء المتعصب للجماعة أو التاريخ الماضي، ومن ثم رفضوا دون وعي مشروعية أو حتى إمكانية البحث العقلاني في الدين. وهذا هو الذي يفسر الغياب شبه الكامل للدراسات الاجتماعية والعلمية في هذا الميدان. وبشكل عام يمكن القول إن ما كان تعبيرا عن واقع في التطور الفكري للغرب قد تحول إلى تفكير رغبوي عند نخب العالم الثالث عموما.

وقد قاد تجيير الحديث في الدين لصالح المعركة السياسية العقدية على السلطة أو من أجل كسب الأنصار السياسيين، إلى ظاهرة لا تقل خطورة عن الأولى، وهي تشجيع الخلط داخل الدين والنشاط الديني بين مستويات الممارسة المختلفة، وعدم التمييز بين المطالب الدينية المتعددة، وبشكل خاص التقليل من أهمية ما

يحصل داخل الوعي الديني نفسه من نزاعات تستدعي المعالجة والحل في سبيل تسهيل التجدد والتسريع في استيعاب المعاصرة. وقد حرم هذا السلوك المثقفين العقلانيين من التفكير الجدي بقضايا الدين ومسائل تجديد الفكر الديني، كما دفع المسؤولين عموما إلى التوحيد بين جميع الأفكار الاسلامية الاصلاحية والمحافظة، السياسية السلمية والجهادية المتطرفة. أي حرم المجتمع من فهم حركة تطوره الدينية، وبالتالي بلورة سياسة وطنية، مفهومة ومجمع عليها، في مسائل الدين الكبرى وتطبيق الشريعة.

إن المشكلة الأساسية التي تعاني منها طرق المقاربة وهذه الفرضيات التقليدية المتداولة التي تطابق بين ظهور الحركات الاسلامية وتطور الأوضاع والقيم والظروف السلبية، هي ما تدفع إليه، عن وعي أو دون وعي، من تطوير موقف عداء ضمني وأصلي للاسلام، وما يمثله اليوم من حامل فكري وتنظيمي وحضاري لحركات معارضة شعبية وعامة يصعب السيطرة عليها. ومن هنا يزداد الاعتقاد بأن فصل الحركة الاجتماعية عن الاسلام قد يكون الشرط الأول للحد من مخاطرها وخلق شروط التحكم بها. إن الاسلام يتحول هنا بما يقدمه للحركة الاجتماعية من قيم تعصبية بالنسبة للبعض، و تأليفية بالنسبة للبعض الآخر، إلى عامل ذي استقلالية ذاتية وأثر مميز في مصير الحركة. وهكذا يزداد الاعتقاد بأن التطرف الراهن في الحركات الاجتماعية نابع من تمسك هذه الحركات بالعقائد الدينية، بل أن هذه العقائد، بما هي خزان دائم لقيم التعصب والجهل، هي السبب الأول لنشوء هذه الحركات. وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يكون الرد عليها، هو الرد الأمني، أي القمع الفكري والسياسي والعسكري. ولهذا فإن جميع الممارسات الرسمية والسياسية التي برزت في الحقبة الراهنة لمواجهة التحولات الروحية والعقائدية في المجتمعات العربية قد ارتبطت بفكرة المكافحة أكثر من ارتباطها بمطلب الفهم والتحليل العلمي. وصدرت من منطلق المعالجة للمرض، أكثر منها من منطلق

الحوار والنقاش والتفهم السياسي العقلاني. فالتحليل القائم يفترض بداية أن الاسلام السياسي لايملك الحد الأدنى من الحقيقة السياسية العقلانية، بل من الحقيقة الأخلاقية التي تجعله يستحق المعاملة كحالة طبيعية، أو كما نقول بلغة العصر، كمحاور أصيل وممكن في أي عمل وطني. وإذا اضطرت السلطات هنا وهناك إلى الاعتراف له بالحق في الحياة الشرعية العلنية، فليس ذلك إلا من قبيل اختيار أخف الضررين، واتقاءا لشر أعظم، هو تحويله إلى حركة سرية وعنيفة قد تودي بالسلطة، وتقضي على وجودها من الأساس. ولهذا كله اعتبرت السلطات أن الحوار الوحيد الممكن مع الحركة الاسلامية هو رفضها، أو هو تجاهلها على الصعيد السياسي والعقدي، والضغط عليها للتخفيف من عوارضها السلبية، ومحاصرتها حتى يتحقق درء الخطر، أو التقليل ما أمكن من آثارها السلبية. وهذا هو الذي يفسر انعدام وجود سياسة عقلية وعقلانية من الحركة الاسلامية، والميل في معالجة الموضوع إلى المواجهة والتشهير الاعلامي والفكري والشخصي.

ويلتقي هذا المطلب الأمني عند الدولة والأجهزة مع خوف النخبة العلمانية أو رغبتها في إضعاف الاسلام السياسي عموما، للتخلص من منافس عقدي وسياسي قوي لها. لا بل إن الدعوة إلى منع الترخيص للعمل السياسي الاسلامي يكاد يكون أحد مطالب النخبة العلمانية في بعض الأقطار العربية. وهكذا لم يعد هدف السياسات الراهنة التي طورتها النخب السائدة، سواء أكانت في الحكم أم في المعارضة، إقناع الاسلاميين كقوى سياسية جديدة، بالعمل ضمن نطاق الشرعية وتحويل نشاطها إلى أهداف بناءة، ولكن بالعكس وضعها في ظروف تساعد على تبرير التشكيك بنواياها، كمقدمة لتبرير حرمانها من العمل السياسي في إطار الشرعية١٢.

وبعكس ما يفترضه الموقف السياسي، وما سوف نعالجه في القسم القادم، ليس

موضوع البحث العلمي هو معرفة هل من الطبيعي أو من السليم أن يكون هناك ارتباط بين السياسة والدين، ولكن معرفة الأصل في هذا الارتباط والسبب الموضوعي الذي دعا إليه. أعني إجلاء معقولية الواقع التاريخي والكشف عما يقدمه لنا من تركيبات جديدة. ولكن من الصعب فهم هذه التركيبات، بل رؤيتها، والتعرف على أصالتها، دون الانسلاخ المعرفي والنسبي عن المقولات والصيغ التي تعودنا عليها، والتي أصبح نموذجها يمثل بالنسبة إلينا مسبقات جاهزة. فلو نظرنا قليلا إلى الماضي وإلى التاريخ العربي والاسلامي لوجدنا أن ما نعتبره اليوم ظاهرة شاذة لم تكن من المعالم والمظاهر الأساسية في هذا التاريخ فقط، وفي كل حقبه، ولكنها كانت السمة العامة لحياتنا الاجتماعية، ومصدر العديد من التحولات والتجديدات التي عرفتها مجتمعاتنا التقليدية. وإذا كان من الصعب اليوم على الكثيرين منا فهم تدخل الدين في الحياة السياسية، فليس ذلك بسبب حيازتنا على مفهوم أصفى للدين، أو للسياسة، ولكن لأننا استبطنا عقائدية اجتماعية حديثة تفترض مسبقا أن صلاح السياسة يفترض استبعاد الدين منها، ولا يستقيم إلا بفصل الدين عن الدولة. وفي هذه الحالة أصبح يبدو لنا كل ما كان حالة طبيعية في الماضي، حالة مرضية في الحاضر. وفي الوقت نفسه أصبح ظهور السياسة في أشكال ومظاهر دينية هو التعبير البسيط والصريح عن التراجع والتخلف والارتكاس للماضي، كما هو التعبير عن رجعية هذه الحركات وتخلف قيمها وتفكيرها.

ولا يفيدنا في معالجة هذا الاختلاف الذي يمزقنا أن نعود إلى الاسلام لنبرهن، حسب اعتقاداتنا السياسية الراهنة، على أن الاسلام يفصل أو لا يفصل بين الدين والدولة. فلن يقضي على الارتباط بينهما البرهان على انفصالهما في النص، ولن يربط بينهما البرهان على عدم انفصالهما. ذلك أن هذه الحجج العقلية لن تستطيع أن تلغي الأسباب الموضوعية التي دعت إلى سيادة هذا الموقف أو ذاك، في هذا

الوقت أو ذاك. فالحال أنه حتى لو كان الاسلام في مصادره الأصلية لا يدعو صراحة للربط بين الدين والدولة أو السياسة، فإن ذلك لا يعني استحالة ربط المسلمين بينهما أو تحريمه. وبالمقابل لا يعني وجود ما يوحي بضرورة الربط بينهما في المصادر الأصلية أن المسلمين كمجتمعات تاريخية لا تستطيع أن تخرج من أسر التفسيرات التقليدية والقراءات التاريخية وتستخدم عقلها لتجعل من الاسلام ملهما لكل العصور وليس لعصر واحد. فعدم تحريم العبودية صراحة في الاسلام لا يعني الدعوة إليها، واتخاذ المسلمين تاريخيا للعبيد والجواري لم يكن تنفيذا لأمر ديني١٣.

إن وجود الحركات الدينية الاسلامية نفسها لا يمكن أن يفهم اليوم، ولا يكون له معنى، إذا لم ننجح في تحديد الدوافع التي حملت على الربط من جديد، في المجتمع العربي الاسلامي، بين الدين والسياسة، بعد قطيعة جزئية أو شبه قطيعة حصلت خلال بعض العقود. ولو أنكر على هذه الحركات تدخلها في السياسية لما بقي لوجودها مبرر ولا مكان. فهي ليست طرقا صوفية، ولم تتطور وتجذب أنظار الجمهور وتتحول بالتالي إلى تجمعات كبرى وقوى اجتماعية تاريخية وفاعلة إلا لأنها تتكلم بالسياسة وترد على مطالب من طبيعة سياسية. لا يعني ذلك أن رد الاسلاميين هذا هو الاستجابة التي تتفق بالضرورة مع أصول الدين كما جاء به الرسول ص، أو مع السياسة كما نفهمها اليوم، بعد الثورة السياسية. ولكنه يقصد إلى توسيع دائرة النظر في هذه المسألة حتى يستطيع أن يستوعب مشاكل تكوين هذه الحركات والتحديات التي تطرحها على نفسها، وأهدافها الحقيقية ونقاط قوتها، باعتبارها ظاهرة اجتماعية أصيلة، وبالتالي فهم مطالب الجمهور والرأي العام الاسلامي والعربي وتوجهاتهما ومصدر قلقهما. وهي من الشروط اللازمة لمواجهة الأزمة العامة التي نعيش.

فماذا يخفي هذا الميل المتعاظم للربط بين الديني والسياسي، وما هي أهدافه ومقاصده؟ وهل يمثل تنامي العمل الاسلامي تفاقم النزاع السياسي البسيط على السلطة، والرعب أمام انعدام الآفاق الذي تبعثه الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، والارتداد نحو قيم الماضي ومعاييره الثابتة، أم يتضمن عناصر التجديد السياسي للدولة والنخبة، والمساهمة في إعادة تشكيل القوى الاجتماعية الوطنية الفاعلة، وفي بناء الذات التاريخية؟

II

نظام المواجهة:

1 ـ أزمة الهوية أو في أصل العداء للغرب

تمد أزمة الهوية جذورها في تربة المفهوم الوطني الذي صاغته وعاشت عليه الدولة الوطنية الحديثة في العالم العربي منذ نشوئها. فقد حرصت هذه الدولة منذ لحظة ولادتها على أن تنتزع لنفسها هوية خاصة، تميزها عن الإرث الحضاري العربي الاسلامي التقليدي الذي يشكل استمراره وإحياؤه تحديا دائما لها ونفيا قائما لشرعيتها. لقد كان بناء شخصية متميزة هو شرط بقائها، ومبرر وجودها الأخلاقي والعقائدي ككيان حقوقي سياسي مستقل. فقد نشأت هذه الدولة على أساس تجزيء جماعة لا تزال تتمتع بشعور عميق بوحدتها وانتمائها العميق لمدنية، وثقافة، وأمة واحدة، وأصبح استمرارها مرتبطا بإلغاء وجود هذه الجماعة أو خلق التمايزات الوطنية الضرورية فيها. أي كان عليها كي تواجه هذه الواقعة التاريخية القوية، أن تبني حقيقتها الذاتية، وأن تؤكد على شرعية وجودها المستقل.

وفي هذا السياق تم البحث في كل قطر، مهما كانت درجة اصطناعيته، عن الأصول التاريخية ما قبل الاسلامية للثقافة المحلية، أو عن الخصائص الذاتية الاقليمية والمذهبية أو الأقوامية ضمن الثقافة العربية الاسلامية الجامعة. كما تم إبراز حركة التأكيد على الهويات المحلية هذه على أنها مظهر من مظاهر الاستقلال عن الماضي العتيق المتخلف والديني معا، وكجزء من عملية الاندراج في الحضارة الحديثة العقلانية والعلمانية والوطنية على حد سواء. وقد كانت الفكرة العلمانية نفسها، كما ظهرت في الحقبة الأولى من هذا القرن، أي كمسعى للفصل بين الدين والدولة، أحد أدوات ترسيخ هذه الدولة والفكرة الوطنية، وتأكيد شرعية وجودها، في مصر أولا ضد الجامعة الاسلامية، ثم في المشرق الآسيوي ضد الهمينة العثمانية، وفيما بعد في المغرب العربي كوسيلة لتدعيم الوطنيات الوليدة الناشئة، بعضها إزاء البعض الآخر. لقد برزت الدولة القطرية منذ البداية كبديل عن الدولة الاسلامية ، وإطار للفكرة الوطنية، وبدت وكأنها كانت تقوم، في المظهر العام المادي، وفي المضمون القانوني والأخلاقي، على أنقاضها.

وقد أخذت الفكرة الوطنية تترسخ في الوعي الفردي والجمعي مع تطور حركة التعليم والتربية التي نقلت إلى الأجيال الجديدة الصورة الراهنة لتوزيع الدول والكيانات على أنها التعبير الطبيعي عن وقائع تاريخية بديهية وعقلانية وسليمة، دون أن تجرؤ على اعتبارها وقائع نهائية. وكانت هناك منافسة دفينة، قوية ودائمة بين هذه الفكرة الوطنية والفكرة الاسلامية العربية التي كانت تنمو في كنفها وتستفيد من التنمية الاجتماعية لتؤكد ذاتها ووجودها بشكل أكبر. فبقدر ما كانت الفكرة الوطنية تقدم الشرعية للدولة القائمة وتستمد قوتها مما تقدمه هذه الدولة من أطر تنظيمية وخدمات عامة ومنافع، للمجتمع الأهلي اليومي، كانت الفكرة العربية الاسلامية تغذي، من وراء الدول القائمة والكيانات، الحلم الدفين بالسيادة والكرامة والقوة والمنعة التي لم تستطع دولة ما بعد الاستقلال الوطنية أن

تحققها، خاصة وقد تعرضت للخصي والتعقيم بسبب التحدي السافر والدائم لها من قبل القوة العسكرية الاسرائيلية.

وقد تحللت الفكرة الوطنية في كل مكان تقريبا مع إجهاض الدولة القطرية الذي تحدثنا عنه. وكان من نتيجة ذلك انطلاق البحث من جديد لدى الجماعات الوطنية التي كانت تغطيها الدولة القائمة عن أطر مرجعية جديدة ترتكز عليها في تحديد هويتها، أي في التعرف على أنفسها، وتعريف الآخرين عليها، وتحديد الإطار الذي تستطيع فيه أن تبني أفق مبادرتها التاريخية، التنموية والسياسية والاستراتيجية. وهكذا اكتشفت من جديد، أو أعادت اكتشاف الاسلام كمصدر لتجديد قيم التواصل الاجتماعي وإعادة بناء الروح الوطنية، بما هي ضرورة للتماهي الداخلي، وشرط للوقوف الجماعي في وجه الاعتداءات الخارجية. وبقدر ما استعادت مفاهيم الجماعة التقليدية المجددة قيمتها التاريخية، أخذت عملية المعارضة للدولة القائمة، أو مجرد سد الفراغ السياسي والروحي الذي أحدثه تراجعها، صورة استعادة الهوية الجماعية الكبرى الدينية التي كان قد ضحي بها من قبل لصالح ترسيخ الكيانية القطرية. بل إن شعار الدولة الاسلامية يستمد القسم الأعظم من قوته مما يشير إليه من نزوع إلى إعادة وضع الأجزاء التي اقتلعت من الصورة العامة الكبرى، أي من الأمة، في مكانها الطبيعي، كأعضاء في هيئة واحدة جامعة، وإعادة استنبات الشعور القومي الذي خانته الفكرة الوطنية، في التربة الدينية. إنه بالدرجة الأولى شعار إنتماء إلى هوية حضارية أصبح التأكيد عليها شرطا للخروج من الكيانية الجزئية، بقدر ما تفاقم الشعور بأن هذه الكيانية، بما هي وسيلة لعزل أطراف الجماعة عن بعضها البعض، صارت تشكل عائقا أمام تقدم الدولة ذاتها، بما هي مصدر القوة الدافعة التنموية والقانونية وأساس الدخول في العالمية. إن الحافز إلى تجاوز الدولة الوطنية نحو الوحدة الجماعية، أو الأمة العربية والاسلامية، يزداد في الواقع بقدر ازدياد مطالب الدولة الوطنية، مع ترسخ

جذورها، واستمراريتها، إلى تأكيد نفسها في مواجهة الجماعة التقليدية، والتطلع إلى سيادة تجعلها تصطدم بالضرورة بالشعور الأعمق بالولاء الجماعي، الديني والثقافي، أي ما فوق الوطني. وهو الأمر الذي عبرت عنه النزاعات العربية العربية العنيفة والمدمرة في العقدين الماضيين. بل إن فكرة الدولة الاسلامية لا تكاد تتجسد في شعار مثل شعار العودة إلى الذات والاعتراض على الاستبعاد من التاريخية. وهي لا تأخذ قيمتها إلا مما توحي به من إمكانية استعادة المبادرة الحضارية. ويكاد الاحتجاج على الأوضاع العالمية يكون الإطار العام للاحتجاج على الأوضاع الداخلية التي تبدو وكأنها ثمرة النظام العالمي، ونتيجة سيطرته واستلاب النخب المحلية له.

لقد كان من النتائج الأساسية والأولى لانحلال الفكرة الوطنية التقليدية أو الكلاسيكية إحياء الجدلية العميقة للصراع بين منطق الجماعة (العربية الاسلامية) الذي يتغذى من التاريخ الطويل، ومنطق الدولة الوطنية الذي يتغذى من النظام العالمي الراهن وعلاقات القوى والمصالح اليومية. وهي الجدلية التي تقبع وراء كل التاريخ السياسي الاقليمي الحديث في المنطقة العربية. ومن مظاهر هذا الإحياء بروز فكرة التناقض، وبالتالي التنازع داخل الوعي العربي الراهن بين الانتماء العربي والاسلامي، بعد أن بقي التلازم بينهما قاعدة من قواعد التوازن العميق للهوية المحلية. وفي مواجهة التيارات التي تسعى إلى فصل العروبة عن الاسلام، والدفع بها نحو تصور أكثر علمانية، نشأ إعتقاد متزايد بأن الثقافة العربية التي هي إحدى الثقافات الأساسية التي تحتضن الاسلام، بل تشكل ثقافته الأم بدون منازع، ليست موجودة أيضا بما هي ثقافة إنسانية، أي منطوية على منظومات قيم متعددة، روحية وأخلاقية وفنية وخيالية، إلا بما هي ثقافة اسلامية، وأن أي محاولة لتحريرها من الاسلام لن تعني إلا إفراغ النظام الثقافي من نواته القيمية الرئيسية حتى الآن. وكانت الثقافة العربية، بالفعل، من بين كل الثقافات الاسلامية الأخرى: الفارسية

والهندية والأفريقية، هي التي قامت بأضخم التوظيفات، ووضعت كل طاقاتها ورموزيتها ورأسمالها المدني الخاص في الاسلام، تماما كما كان العرب قد وضعوا كل قوتهم المادية والروحية فيه. ولم يعد لديها أيّ نظم أخرى بديلة للنظم القيمية التي نشأت عن هذا التوظيف، والنظم ليست القيم ذاتها وإنما الأنساق التي تسيرها وتجعلها فاعلة وجماعية. أما نسق القيم الفروسية العربية ماقبل الاسلامية، فليس من الممكن البناء عليها لفقرها وادقاعها وبدائيتها بالمقارنة مع نظم المجتمع الحديث ومتطلبات الحضارة الكبرى والعالمية.

وإحياء هذه الجدلية بقوة، هو الذي يفسر كذلك بروز التنافس بين المفاهيم الأقوامية والمفاهيم القومية داخل الثقافة الوطنية ذاتها. ففي مواجهة التيارات الأقوامية التي تتعرض للعروبة كهوية وطنية، وتطرح التعارض القاطع بين الثقافة العربية والثقافات الفرعية الأخرى المحلية التي تنطوي تحت جناحها، يبرز الانتماء الاسلامي على أنه المصدر الوحيد لتجاوز خطر التفتت والتشتيت الوطنيين النابعين من تطبيق مفاهيم الإشكالية القومية. إن التركيز المبالغ فيه على الخصائص المحلية في كل منطقة وقطر، يظهر بشكل متزايد في نظر الرأي العام وكأنه محاولة للقضاء على الوجود القومي نفسه، وتحقيق المشروع الاستعماري التاريخي الرامي إلى تقسيم العرب والمسلمين حتى يمكن التلاعب بمصيرهم، بل القضاء عليهم. ويتغذى التشدد في هذا الموضوع، والذي تعكسه الاسلامية المعاصرة في أجنحتها المتطرفة، من الاعتقاد بأن جزءا كبيرا من نخب الأقطار العربية الحديثة، الرسمية وغير الرسمية، تشارك في هذه المؤامرة أو تميل إلى المشاركة فيها، من قبيل التفاهم مع الدول الغربية، أو لتأمين مصالحها الوقتية. ويعمق هذا جميعا من الشعور بالخطر الوطني، وينمي مشاعر الخوف على الذات، والتشكيك في نوايا الدول والتيارات التجزيئية، دينية كانت أو أقوامية، وينمي بالتالي نزعة العداء الشديد للغرب، ولكل القوى الساعية إلى التميز أو الخروج عن الإجماع أو الرأي الواحد

١٤ • ومما يفاقم من هذه المشاعر التنامي الفعلي لنزعات إقليمية متطرفة، تجعل المغربي يعتقد مثلا أن تقاليد وثقافة المغرب الأقصى مختلفة بشكل جذري عن ثقافة الجزائر، أو أن المشرق والمغرب عالمين متنافسين، وما يبرز اليوم من تركيز على الثقافات المحلية في محاولة لتغييب فكرة الثقافة العربية نفسها، كما يحدث بالنسبة لأولئك الذين لا يكفون عن ترديد عبارات إحياء الثقافة البحرانية أو القطرية أو الإماراتية، ويرجعون بها إلى أقدم العصور التاريخية، وإن لم يجدوا لها مرتكزا، تقاسموا تراث الاسلام ومبدعيه •

وتستمد النزعة الراهنة إلى تركيز الانتماء القومي على الدين قوتها من واقع أن الثقافات المحلية الفقيرة لا يمكن أن تجيب على المسائل الكبرى المتعلقة بالهوية، في هذه المرحلة الدقيقة من إعادة تركيب الكتل الدولية، وإن ساهمت في تركيز الشرعية السياسية للدولة الوطنية • فهي تحول الثقافة إلى رموز شكلية مرتبطة بالمعالم الأثرية والفلكلورية، وتفرغها من أي محتوى وظيفي عقلاني • فليس من الممكن إرضاء الحاجات العميقة إلى الثقة بالنفس والاطمئنان على الوجود والاستقرار التاريخيين، والأمل بالقدرة الجماعية على الانجاز بالاعتماد على ثقافات لا تملك أي فاعلية نظرية أو إبداعية، وإنما ترتكز إلى مجرد التماهي الرمزي مع دولة تفتقر هي نفسها للقوة الاقناعية • والواقع أنه في كل شبر من الأرض المسكونة توجد تقاليد ثقافية واجتماعية خاصة، كما توجد أدوات زراعية أو موسيقية، وآداب شعبية متميزة عن مثيلاتها في المنطقة القريبة في نفس البلاد أو خارجها • لكن هذه العناصر يمكن أن تبقى بدون معنى إن لم تجد الثقافة الكبرى التي تبث فيها روحا جديدة، وتعيد تثميرها في كل أشمل • فليس التميز هو الذي يجعل من الممكن الحديث عن ثقافة خاصة وإلا لأصبح من الضروري الحديث عن مئات إن لم نقل آلاف الثقافات في كل قطر مهما كان صغيرا من أقطار المعمورة • وهنا يظهر الفرق بين الفلكلور والثقافة • إذ يعبر الأول عن التعدد اللامتناهي

لأشكال وصور تجسد الحياة الثقافية للشعوب وتنوعها حسب الأقاليم. لكن هذا التنوع لايمس إلا مستوى واحدا من مستويات الحياة الثقافية، وهو مستوى الاستهلاك وتربية الحس الشعبي البسيط. إنه لايشكل ثقافة بحد ذاته، أي قوة تبث الروح في الجسد الجامد، وإنما هو من بقايا الثقافات التي ماتت وبقيت آثارها الأقوى الفنية منفصلة، وخالدة، أو هو من تنوعات الثقافة ومنتجاتها والحلول المرنة والحية التي تقدمها. وبقدر ما تكون الثقافة قوية يكون لديها القدرة على تفجير هذه الحلول المكيفة حسب الوقائع المحلية والتي تستجيب لشروط تغير البيئة وتبدلها. فالذي يكون الثقافة هو الفاعلية التنظيمية التي تمزج بين عناصر ومواد متفرقة ومتميزة، وتؤلف بينها وتعطيها روحا ومعنى، بما تقدمه لها من قيم ملهمة، فتبعث فيها الحركة، وكان من الممكن أن تبقى ساكنة أو غير منتجة في سياق تركيبة ثقافية أخرى. وهذه التركيبة هي بمثابة الروح والنفس المحركة والموجهة للكل. وهذا هو الذي يجعل منها أداة للابداع والتجديد.

فهناك بقايا من الثقافات ماقبل الاسلامية لا تزال تأثيراتها باقية على بعض المستويات المعيشية مثل تقاليد المدافن أو الأعياد أو المواسم أو الأفراح أو المآكل. ومن الصعب اعتبارها تجسيدا لثقافة مختلفة. فهي لم تعد تشكل منظومة ثقافية متكاملة، وإنما جزءا من الثقافة العربية التي اندرجت تحت قانونها، وأصبح ينظر إليها أصلا من لدن من يمارسها على أنها من التراث العربي الاسلامي وجزءا منه. إن الوعي الجمعي قد نقلها في الواقع من الحسابات القديمة وسجلها على رصيد الثقافة الجديدة التي يستخدمها، واستمر يستخدمها، فأصبحت هي ذاتها لا ترى لنفسها مرجعية إلا في الثقافة العربية الاسلامية.

لا يكفي وجود بعض الآثار المتميزة للحياة الثقافية أو العادات، إذن، حتى يمكن الحديث عن ثقافة حية، وإنما لا بد من وجود منظومة متكاملة من النظم العقلية

والفنية والأخلاقية والروحية المترابطة والمتكاملة التي تستطيع أن تنتج حلولا شاملة، لمشاكل الحياة الاجتماعية المختلفة والمتعددة. إنها البنى العميقة الكلية التي يندرج تحتها تنوعٍ لامتناه من الأداء وأشكال التعبير. لكن هذا التنوع لايمكن أن يفهم أو يجد معناه إلا في الثقافة التي تضم، إلى جانب مستوى الوجود المعاش، المستويات الأعقد من التفكير المجرد وقيادة التفكير الاجتماعي وتوجيه السلوك الأخلاقي والعملي في كل مناحيه، والتي بدونها لا يمكن أن يكون هناك إجتماع مدني بالمعنى الحرفي للكلمة. وهذه المستويات أنساق مرتكزة بعضها إلى البعض الآخر، ولا يمكن أن توجد إلا بوجود الروحية أو الأسلوب الذي يعطي صبغة ووتيرة متسقة للعناصر المتباينة، ويضعها بالتالي في زمانية وآلية عمل واحدة. وهذا هو السبب الذي يجعل أن كل الثقافات لاتنجح في التحول إلى ثقافات سائدة وحضارية ويضطر بعضها، لعدم تطور بنياتها المتعددة وتكامل أنساقها، إلى أن يندرج في الثقافات الأعقد التي حلت مشاكل الثقافة والمجتمع والحضارة، لتصبح جزءا منها، أو تنوعا من تنوعاتها الفلكورية. والواقع أن مانسميه بالفلكلور أو الثقافة الشعبية ليس هو إلا بقايا ونتفا من الثقافات التي لم تنجح في التحول إلى ثقافات حضارية فاضطرت إلى أن تندمج في الثقافات الحية التاريخية. فلا يمكن لكل الثقافات أن تصبح إطارا لمدنيات كبرى منتجة للحضارة، ومن ثم حاضنة لمدنية مستقلة ومتميزة.

وقد أظهرت الخبرة الماضية أن القومية، أي إعادة إحياء الثقافات ماقبل الاسلامية، كحامل لذات تاريخية فاعلة في الأقطار الاسلامية كلها، لم تحقق الآمال التي عقدت عليها، وأن الشعور الاسلامي مايزال هو الحامل الأكبر، والرابط، لهذه العناصر التي صهرتها المدنية الاسلامية في مصهرها. ومن هنا يزداد الميل إلى الاعتقاد، عند الاسلاميين وغيرهم، بأن الفرصة الوحيدة لإحياء الروح الوطنية هي ربط هذه المقومات والعناصر الذاتية والثقافية، برمزية المدنية الاسلامية،

بدل السعي إلى فصلها عن هذه المدنية. ويبدو الهجوم على التراث والقيم الاسلامية الدينية وغير الدينية بالنسبة للغالبية الاجتماعية وكأنه محاولة من قبل النخبة القائدة لتقويض أسس وأنساق القيم التي تستند إليها في وجودها حتى تحل، بالاستلاب الموسع والسمهدة الشاملة والهرب إلى الأمام، المشاكل التي عجزت عن حلها في مستواها الطبيعي السياسي أو الاقتصادي. كما يبدو التشديد على الهوية القطرية أي السياسية، وعلى الثقافة القطرية التي هي مرتكزها، وكأنه تأكيد للانقسام القائم والتشتت والقطيعة، وبالتالي كمحاولة لحرمان الجماعة من الوصول إلى مستوى التكتل الاقليمي اللازم لمواجهة التحديات التاريخية ١٥.

وليس للاسلام كانتماء حضاري علاقة بالايمان، ولا بالاختلافات المذهبية أو الطائفية. فقد جمعت المدنية الاسلامية ثقافات وأديان وشعوبا مختلفة، ووحدتها بما قدمته لها من أنساق روحية وعقلية وأخلاقية، تأسست عليها خلال حقبة طويلة نشاطاتها الاجتماعية والسياسية والمادية. ولا تقوم الثقافة القومية، في إطار المدنيات الكبرى الفاعلة، إلا بتطبيق الحلول المشتركة والواحدة التي تصوغها المدنية للمسائل المادية والميتافيزيقية على مستوى الأمم والمجتمعات. وهي الحلول المتجسدة في النماذج والصيغ العامة القابلة للتكرار، والمتولدة عن تجربة تاريخية روحية ومادية وسياسية واجتماعية كبرى، والتي تعطي للانسانية في كل حقبة صيغة مناسبة أو ملائمة لاستيعاب المعطيات الحضارية، تخضع لها الثقافات والأمم التي تجد فيها وسيلة لتنظيم نفسها، وتحقيق شروط تواجدها وحضورها على مسرح التاريخ العالمي. وبهذا المعنى نحن نتحدث عن ثقافة أمريكية وفرنسية وألمانية وإنكليزية وهولندية، في حين ليس هناك إلا مدنية غربية واحدة. والحضارة هي مجموع إنتاج هذه المدنيات التي تتحول الجماعات البشرية بفضلها إلى مجتمعات متمدنة والتي تشكل إذن الطرق والانماط والصيغ المختلفة والمتعددة والتاريخية لاستملاك الحضارة واستيعاب انجازاتها وحمل رسالتها ورأسمالها في كل حقبة.

فالمدنيات هي آلات إبداع الحضارة وتطويرها، بما تضعه في ساحة العمل والانجاز من إمكانيات، وما تنظمه من قوى جماعية، مادية وبشرية وروحية. وإذا كنا نسمي المدنية الغربية باسم يدل على المنطقة أو الصفة الجغرافية لا الدينية، بينما نسمي مدنيتنا المدنية العربية الاسلامية فذلك بالضبط لأن الأولى لم تتجسد كطريق لتمدين الشعوب الغربية إلا في شكل علماني، يقوم على تحييد الدين كمقوم سياسي لها، بقدر ما اعتبرت هذا الدين التوحيدي غريبا عن الروح الغربية وحاولت أن تؤسس مرجعيتها التاريخية من جديد على حقبة سابقة على دخول الدين إليها، هي الحقبة اليونانية القديمة وإرثها العتيق. والواقع أنها هي أيضا مدنية مسيحية، بمعنى أن القيم الأساسية التي استمدت منها أنساق تنظيمها الكبرى، واندفاعها وتعبئتها الروحية وعنفوانها، منذ بداية تنصير أوربا في القرن التاسع، ومن ثم تمدينها وإخراجها البطيء من بربريتها وهمجيتها، كانت وما تزال قيم المسيحية بعد تأهيلها محليا. ولكن هنا أيضا، ليس المهم ماذا أخذت المدنية الغربية عن المسيحية، وإلى أي حد كانت مخلصة لروحها كما يعتقد البعض، أو خائنة لها كما يعتقد البعض الآخر، وإنما المهم هو أنها نجحت في بناء مرجعيتها، أي العمق الايماني الانتمائي لها، والتي أصبحت راسخة في ذهن النخب الواسعة التي تديرها وتسيرها، على رمزية فلسفية. وهكذا أصبحت تبدو لأصحابها على أنها مثالا للمدنية العقلانية، وأصبحت العلمانية فيها، باعتبارها رمزا لتأسيس السياسة والنظام الاجتماعي على الاتفاق والموافقة العقلية، إحدى أهم قيمها الايجابية المحركة. أما المدنية العربية الاسلامية فقد أطلقت على نفسها هذا الاسم وذلك بقدر ما أصبح الاسلام، وهو النابع من الوحي والمستند إليه، وبقدر ما اختلطت قيمه الانسانية العالمية بقيم وتراث الثقافة العربية، هو الأصل في نشوئها واستقرارها، ومرجعها الأول. وقد ترسخ ذلك في الوعي الشعبي والعام بقدر ما تحول الاسلام، عبر القرون، إلى بوتقة صهرت فعليا الثقافات المختلفة والشعوب المكونة لها، وجعلت

منهم جماعة واحدة متفاعلة ومتضامنة ومتمدنة وسائدة في حقبة من الحقب التاريخية.

وبالمقابل، أدى تراجع الثقافة الوطنية في المجتمعات العربية، وبالتالي نفاد طاقتها على الهضم والتحكم بالمعطيات الحضارية الجديدة، وبسبب ذلك أيضا، إلى جعل النظم الحضارية الحديثة التي تؤلف قفزة نوعية في اقتصاد الجهد الانساني، وتقدما مذهلا لطاقة الانسان الابداعية والتغييرية في المنظور التاريخي، مصدرا لقيم وأدوات استعباد الانسان بكل المعاني، بدل أن تكون فرصة لتحريره والانطلاق به. وإن إعادة تشغيل هذه النظم الحضارية الحديثة في منظور الغايات الكبرى التي نشأت عنها، وبشكل إيجابي بالنسبة للمجتمع ككل، لا يمكن أن تتحقق إلا إذا نجح المجتمع في إعادة انتاجها حسب حاجاته وظروفه الخاصة، أي إلا إذا نجح في إعادة فكها وتركيبها من وجهة نظر معاييره الذاتية ومنظورات تطوره ووتيرة حركته. وإعادة الصياغة لمعطيات الحضارة يعني دمج هذه المعطيات في الأطر المرجعية الخاصة بكل ثقافة، والمعبرة عن مشاكلها ومشاكل مجتمعاتها وشخصيتها معا، ومن ثم تحويلها إلى أداة لإحياء وانعاش مدنياتها. وإلا فسوف تبقى التعبير عن السيطرة الخارجية وخضوع المجتمعات المتأخرة، في حركتها وما تنتجه وتفكر به، لحاجات ومنطق التقدم المتفاوت وتفاقم الفوارق بين الأمم والطبقات معا، بدل أن تصبح أداة لزيادة التحكم الذاتي.

والواقع أن لأزمة الهوية هذه في المجتمعات العربية جذورها في التجربة النهضوية السابقة التي اعتمدت بشكل رئيسي على ما اعتقدت أنه قوة الدفع الأساسية وروح العصر، نعني العلم، وجعلته البديل عن كل قيمة إنسانية أخرى. وارتبط بتقديس العلم، والارتفاع به إلى مستوى المثال الأعلى والفضيلة الأخلاقية، التركيز على التقنية وعلى الآلة، بدل التركيز على الانسان، صانع الآلة. وهكذا

أصبحت صياغة المستقبل من احتكار الخبراء والحكومات والوزراء والتقنيين واختصاصهم. وتحولت بذلك العملية الصعبة والمعقدة التي تحتاجها النقلة النوعية الحضارية، بل الثورة العلمية والتقنية، وما تتطلبه من جهود خارقة واستثنائية من المجتمعات التي بقيت لعدة قرون بعيدة أو مستبعدة من عملية التحول الحضاري العالمي، إلى قرارات وخطط بيروقراطية وتكنوقراطية، ثم لم تلبث أن تحولت إلى مناسبة لتكوين الثروات وإفساد النخب المحلية قبل أن تقود إلى أكبر أزمة عرفها العالم، أزمة التخلف وانسداد آفاق المستقبل لثلاثة أرباع البشرية والتي مازلنا نغطيها بكلمة بسيطة اسمها التنمية. ولا تقتصر الأزمة على التهديد الدائم بالمجاعات الواسعة، وإنما تشمل في الواقع، وللسبب نفسه، مخاطر انتشار الفوضى والاضطرابات والعنف السياسي وغير السياسي. ولا يبدو أن أي طرف من الأطراف الدولية المهيمنة على العملية التاريخية يملك الإرادة أو القدرة على مواجهة هذه الأزمة، أو تحمل المخاطر النابعة منها. ولو كان هناك حل ممكن، في إطار التوزيع الراهن للثروة والسلطة والتقنية العالمية، أي في إطار النظام الدولي القائم، في الغرب أوالشرق، لما وصل الوضع إلى ما هو عليه الآن ولما تفجرت أزمة القيم الموجهة التي نتحدث عنها. فنظرة سريعة على المجتمعات النامية، والنماذج الفردية والطبقية التي تتصدى لقيادته أيضا، تبرز واقع الضعف والضمور الروحي والأخلاقي والانساني المرعب للشخصية البشرية في هذه المجتمعات. ومن الواضح أن هذه الشخصية لا تستطع، كما هي عليه اليوم، أن تشرع بأي تحول تاريخي أو أن تنجح في أي إنجاز حضاري. إن التاريخ لا تصنعه القردة ولا الببغاوات ولا الإمعات ١٦.

ليس من المبالغة القول إن كل ما هو مطروح اليوم على الوعي العربي والعالم ثالثي عموما، أن يبقى موضوعا للتاريخ، مستهلكا له، إن لم يكن موضوعا لغيره من الأمم والشعوب. فهو يشعر على حق بأنه مادة لاروح فيها. فقد تحولت مدنية

العرب دون أدنى شك، في القرون الماضية، إلى جثة هامدة. ويعتقد أصحاب التراث والدين، أن سبب ذلك هو ترك التراث أو عدم العمل به وتجديده. والواقع أن ما أصاب المدنية العربية في القرون الماضية هو ببساطة مرض الشيخوخة الطبيعي الذي يصيب كل المدنيات، وما يرافقه من الهرم وتصلب الشرايين والجمود وفقدان الروح الحية والخلاقة. وقد اعتقد المثقفون العرب ومايزالون أن الرهان الأساسي في إعادة الحياة إلى هذه المدنية ينبغي أن يكون على استعادة جذوة الابداع والأصالة في هذا التراث، حتى تعود إلينا الروح التي غادرتنا وحتى نستطيع أن نعطي لأنفسنا ذاتا تاريخية فاعلة أو أن نتحول إلى ذات. وبالمقابل وجد هناك من يقول ولا يزال إن استعادة المدنية ليست شيئا إلا الارتماء في تيار الحضارة العالمية، كما هي، وأن شرط الحداثة هو التخلي عن المدنية والتراث. وإذا كانت الحداثة لم تتحقق، فلأنها بحاجة بالضبط إلى الروح التي تتمثلها. ومن هنا لايزال الرهان التجديدي بدون بديل حتى الآن. فالحداثة والنهضة ليست بديلا، لأنها هي التحدي وهي المطلوب تحقيقه وانجازه. وليس الرهان الذاتي والخلق الروحي الجديد إلا في سبيل الوصول إليها والتحكم بها وتمثلها.

وكما ذكرت في مكان آخر ١٧، ليس الأصل في أزمة الهوية سيطرة الثقافات الأجنبية، بقدر ما هو الجمود الذي أصاب الثقافة المحلية ذاتها. فالمدنية متى ما هرمت وفقدت قدراتها الابداعية، سيطرت عليها مدنية أخرى صاعدة، وانكمشت على نفسها، وتراجعت من مستوى المدنية الصانعة للحضارة أو المشاركة في صنعها، إلى مستوى المدنية المستهلكة للحضارة. ثم تنحدر، بعد أن تفكك كمدنية، إلى مستوى الثقافات القومية واللغوية المكونة لها.

ومع التراجع المستمر يصيب التدهور والاهتزاز روح الثقافة القومية نفسها، فتفقد الكثير من مصداقيتها وعنفوانها ويخشى عليها، إذا لم تتجدد ولم تطور

أنساق قيمها وفكرها، أن تندحر أمام الثقافات الأخرى الجديدة والمتحولة إلى ثقافات عالمية. وعندئذ لا بد أن تنحل إلى مستوى الثقافات الأقوامية والشعبية البسيطة المكونة لها، والفاقدة للأنساق المعرفية والعاملة المساعدة على التوحيد والتنظيم والتشريع والتكامل الاجتماعي والجماعي. فالمدنية الاسلامية التي قامت، بفضل الاسلام، على صهر ثقافات الحوض المتوسط الجنوبي في بوتقة واحدة، وشهدت، أثناء مرحلة توسعها، اندفاعات كبرى ابتعدت بها كثيرا عن موطنها الأصلي، فاحتلت مواقع متقدمة سياسية واقتصادية وروحية وثقافية في آسيا وفي أوروبا وأفريقيا، كانت إطارا لبناء امبرطوريات كبرى مستقلة عن العرب أنفسهم وبعيدة عنهم، بقدر ماكانت تشكل، في مرحلة من مراحلها، نموذجا عقلانيا أي مقبولا وناجعا ومتقدما بالمقارنة مع ما قبله أو مع ماهو قائم، للمجتمعات الانسانية السياسية. وبعد ذلك لم تفقد فقط قدرتها على إلهام صانعي الامبرطوريات كما كانت في الماضي، وإنما بدأت تتراجع عن مكاسبها الاقليمية ذاتها، واحدها بعد الآخر، حتى لم يبق لها اليوم أي قاعدة على الاطلاق. وحتى في موطنها الأصلي، أي الوطن والأمة العربيين فإنها تتعرض إلى التجريح المستمر والعداء الدائم. لقد دفعت إلى الانطواء على نفسها والالتجاء إلى الزوايا الجانبية المظلمة حتى تحفظ بقاءها في قلوب الفئات البسيطة والشعبية من الناس الذين مازالوا يعتقدون أن الاسلام هو النسق الوحيد الذي يقدم لهم معايير مقبولة وناجعة لتوجيه سلوكهم وإعطاء معنى لحياتهم الفردية أو الجماعية ١٨. وهذا يعني أنها أبعدت، كما حصل للكنفوشية في الصين وللمسيحية في روسيا الشيوعية، عن منظومات الانتاج والسياسة والأخلاق والعلم والتنظيم الاجتماعي عموما. مع فارق أن الثقافة الغربية التي احتلت مكانها في تلك البلاد قد قامت هي نفسها بثورة داخلية قربتها من القيصرية ومن الكونفوشية وجعلت منها، هنا وهناك، أداة أو بالأحرى نظاما عقديا جديدا لضبط الامبرطوريات القديمة ومنعها من التفكك وترسيخ وحدتها

حتى الآن. وبهذا فقد اكتسبت الثقافة الغربية، كأسئلة وإجابات تستمد منها صيغة مدنية للتنظيم الجماعي، شعبية نسبية لتعيش جنبا إلى جنب مع الثقافات المحلية التي لن تتأخر في إعادة فرض روحها وخصائصها من جديد، واستيعاب العقيدة الجديدة وهضمها أيضا وتحويلها إلى عنصر من عناصرها. فالثقافات الكبرى لا تموت في الواقع، ولكنها تنغلق على نفسها وتنطوي على ذاتها وتحفظ ما تبقى من طاقتها في انتظار فرصة أفضل. وهي مستعدة للاشتعال منذ اللحظة التي تشعر فيها أن ضغط الثقافة السائدة قد بدأ يتراخى. وتحاول عندئذ أن تستعيد مواقعها القديمة التي أخرجت منها.

لقد حصل للثقافة العربية مع صعود المدنية الغربية إلى سدة السلطة والسيادة العالمية في القرن الماضي وتحولها إلى مصدر للمعايير والقيم الحضارية، ما حصل للثقافة الغربية في القرون الوسطى أمام صعود هيمنة وسيادة الاسلام ومدنيته، أي التراجع الاجباري عن العديد من المواقع الاجتماعية والفكرية والروحية التي كان يحتلها في السلطة وخارجها. وقد مثلت نظريات الفلسفة الاسلامية، سواء أكانت مستمدة من الفلسفة اليونانية كما فهمت أم من الكلام الاسلامي، تحديا للعقل والثقافات الغربية، في ذلك الوقت، لايقل عما تمثله اليوم النظريات الغربية الحديثة بالنسبة للعقل العربي والثقافات الاسلامية المتعددة. فما شغل الفكر الغربي في تلك الحقبة لم يكن نظريات الفلسفة الطبيعية المأخوذة عن الفلسفة اليونانية، وإنما نظريات علم الكلام والفكر الديني الذي طوره فلاسفة المسلمين. وحتى فيما يتعلق بابن رشد، لم يكن مثار اهتمام الفكر الغربي الوسيط به، تأييدا أو رفضا، إلا قوة طرحه لمشكلة الفلسفة اللاهوتية والعلاقة بين العقل والله، وهو مما لم يصبح من المسائل الفلسفية الكبرى إلا مع صعود المسيحية والاسلام. والواقع، إن القسم الأعظم من الفلسفة الغربية في القرون الوسطى يدور حول هذه المسائل، ولم يكن إذن من الغريب أن يتأثر الفكر المسيحي الغربي الوسطوي، كما يبين ذلك فكر توما

الاكويني، تأثرا جوهريا بالفلسفة الدينية التي طورها الغزالي أو الفارابي. ولم يكن التحرر من هذا الاستعمار الروحي الشرقي عن طريق المسيحية والاشكاليات والتوجهات الكبرى التي فرضتها، وأكملها التأثر بالفلسفة الدينية الاسلامية بالأمر السهل، خاصة وأن المدنية الاسلامية كانت تحتل موقعا متقدما جدا في قلب أوربا، ونعني به الأندلس، وكانت تضغط بشدة على الوعي الغربي المشتت والمضيع. لقد كان استمرار العرب في اسبانيا بمثابة التعبير اليومي والتاريخي معا عن هذا الانتصار الاسلامي الروحي والفكري والحضاري معا، أي الانساني، وعن تراجع المدنية الغربية والحلول التي تقدمها، وعن تشتتها الروحي. وما كان بإمكان هذه الروح أن تتحرر وتخرج من تأثير الضغط والسحر الاسلاميين الذين شرطا ضياعها وأفقداها كل قدرة على التفكير المستقل، ومن ثم تجاوز التبعثر والدوران في حلقة مفرغة، إلا بخوض الحرب العلنية ضد المدنية الاسلامية، وهي الحرب التي مازالت آثارها وبقاياها النفسية باقية حتى اليوم في الوعي الغربي، وفي التوجه العدائي الذي تظهره اتجاه العرب، بوصفهم مصدر المتاعب والمنافس الأول على مستوى إنتاج القيم الحضارية والروحية في منطقة المتوسط، وعلى حدود آسيا وأفريقيا، واليوم في العالم أجمع. وقد اتخذت هذه الحرب صورة رد الفعل المنظم في غزو دام عدة قرون. ولا شك أن أهم فصل من هذه الحرب كان الحروب الصليبية التي شكلت في الواقع المرحلة الأولى من الثورة الغربية على الهيمنة الروحية الدينية، وبالمناسبة نفسها، على التأثيرات الشرقية القديمة، والتي حاولت أن تنقل من خلالها المعركة إلى عقر دار المدنية التي تهددها وتسيطر عليها، وأن تقوم بمهاجمة هذه التأثيرات الشرقية في أرض منشئها في المشرق العربي. لقد أرادت أن تسيطر ماديا وجغرافيا على مصدر الهيمنة الروحية، أي أرض المسيح، بعد أن عجزت عن التحكم بمبدئها وفكرتها المبدعة ١٩.

ولم يثن إخفاق هذه الحروب أوربا عن عزمها على الخلاص من نفوذ الاسلام

والروح الشرقية عامة، والتحرر من سلطانهما. وهكذا ما كادت جذوة الحروب الصليبية تخمد حتى بدأت حرب استرجاع إسبانيا من قبل الكنيسة الملكية، وهي الحرب التي حققت لأوربا عودة الشعور بإماكانية الانجاز التاريخي واستعادة المبادرة والاستقلال الروحي التدريجي. وبعكس مايردد العرب نقلا عن غوستاف لوبون ٢٠، لم يفقد الاسبان أو الغرب عموما شيئا بهزيمة العرب، ولم يخسروا نبعا لا ينضب للتكوين الحضاري، وإنما ربحوا أنفسهم والمستقبل. لقد قضوا على رمز الاستعمار الروحي العربي، ومصدر الضياع والاستلاب والتشتت الفكري، وحققوا عودة الذات والثقة بالنفس والطموح لامتلاك روح المبادرة التاريخية، والتفكير من مستوى السلطة العليا الامبرطورية، وتعلم تجربة السيادة، ومن ثم المسؤولية العالمية. وهي من العناصر التي لا غنى عنها للتقدم والتكون القومي العميق. ولو نجح المسلمون، الذين توقفت مدنيتهم في ذلك الوقت عن تغذية الحضارة الكونية بنبع الابداعات الضرورية لاستمرار الانسانية، في الحفاظ على سيطرتهم التقليدية على أوروبا، وهو مما لا يمكن تاريخيا تصوره، لتحولت هذه السيطرة إلى كابوس يحرم الروح الاوربية من أي كرامة ذاتية ومبادرة، ويفقدها الأمل في المشاركة في تجديد المساهمة الابداعية الحضارية. لكن بالتأكيد، كان لارتباط الانتصار على العرب في إسبانيا من جهة، وللهزيمة أمامهم وقبل ذلك، التعلم منهم أثناء الحروب الصليبية، وخاصة في ميدان غياب السلطة الدينية المعصومة المنافسة للسلطة السياسية والمتصارعة مع الملك، والمسممة للوحدة والنظام المدني، أي في ميدان تحول الدين إلى أساس لبناء الضمير الحر، وتأسيس الحياة الأخلاقية قبل أن يكون مصدر شرعية للدولة القهرية، الدور الأول في إخصاب التجربة والحس التاريخيين في الغرب، وتفجير المسائل التي ستفضي إلى مراجعة جذرية وتامة لكل النظام المدني الغربي السابق، وفيما بعد إلى حركة التوسع الجغرافي والعلمي والعسكري والسياسي والاقتصادي الذي قاد أوربا إلى

مصاف الهيمنة العالمية.

وبالمقابل، تعيش المدنية العربية اليوم وضعا مشابها من الاستعمار الروحي، هذا الاستعمار الذي يقضي على الذاتية الحرة والفاعلة، ويترجم بالنسبة لكل المدنيات بالضياع والدوران في الحلقة المفرغة، بحثا عن طريق الخلاص المفقود أو المسدود. ومثل جميع المدنيات التي مرت بالتجربة نفسها، في الصين والهند أو في روسيا، يتم اكتشاف الطريق هذه دائما في النضال للتحرر من سلطان المدنية السائدة وثقافتها، بقدر ما يتحول هذا السلطان إلى غيمة كبيرة تغلق أفق التفكير والتجديد والرؤية المستقلة عند الشعوب التابعة أو المغلوبة، وبقدر ما يعطي لهم الوهم بأن خضوعهم له وقبولهم بقانونه وتمسكهم بتقاليده هو أملهم الوحيد بالخلاص، وأن الحلول المطلوبة منجزة وجاهزة ولاتحتاج إلا لمن يأخذ بها، ويرددها، وأن سبب اندحارهم ليس إلا تشبثهم بقيمهم الخاصة وثقافتهم، وبالتالي فإن اكتساب المدنية من جديد، والاندراج في الحضارة العالمية، وعدم السقوط في الهامشية المدمرة، يتوقف على تبني ثقافة المدنية الغالبة. وفي هذا التبني، وبقدر ما تسود بالفعل هذه الرؤية عند الجماعة والنخب القائدة بشكل خاص، تتقلص روح المدنية الأصلية وتختنق، وتشعر بأنها مقيدة بالأصفاد، وغير قادرة على التعرف على ذاتها في ثياب الثقافة الجديدة التي لبستها أو فرضت عليها، والتي لا تعرف كيف تفك ألغازها أو تتعامل مع رموزها. إن روح المدنية، عندما تقع أسيرة مدنية أخرى وتتعثر بأسمالها، تفقد الطموح إلى المبادرة التاريخية ويصبح الأمل معدوما لديها، وتذوب روح الخلق والابداع والتغيير فيها، وتضيّع الجماعة ذاتها الدافع إليها. فالتغيير، بما يحتاجه من بذل الجهد، لايمكن أن يحصل إلا إذا كانت هناك ذات مكونة واعية مستقلة وطامحة إلى ممارسة دور، وقادرة على أن تحمل شعورا بالرسالة والمسؤولية في التاريخ، وتوقا إلى الالتحاق بالحضارة، حتى لاتنعزل وتتهمش بين الجماعات. فإذا ضمرت هذه الذات الفاعلة وتشتتت وضاعت، لم

تعد قادرة هي نفسها على التعرف على إرادتها، ولم يعد لأي حافز تاريخي موطن يستقر إليه ١٢٠.

ولذلك فإن الأمم التي تفتقر إلى التراث القوي ليست هي التي تطمح أكثر إلى الانجاز وتتعذب من أجل اللحاق بالركب الانساني. إنها غالبا ماتستسلم وتندرج في محيط البؤس التاريخي والهمجية والفوضى المعدة لهوامش العالم في كل حضارة. ذلك أنه متى ماضمرت الذات الفاعلة لايبقى هناك إلا التسليم بالأمر الواقع، بل اعتبار كل مايقدمه هذا الواقع مكسبا، مهما كان ضيئلا وسالبا، والتكيف معه كما يتكيف الإنسان مع الكارثة الطبيعية. إنها تفقد كليا الوعي التاريخي وبالتاريخ. ويكون ذلك مقدمة للتفكك الشامل للمجتمع وفقدان صيغه التنظيمية على كل المستويات، والتخبط بالتالي في تناقضاته التي لايستطيع منها فكاكا، وليس لديه الأدوات العقلية أو المادية للخروج منها. وهكذا ينخرط، في حركة يائسة للتعويض عنها ونسيانها أو تناسيها، في دوامة الإقتتال الذاتي والمنازعات العقيدية والمادية، وتتطور فيه الأنانية والمحورية الذاتية النرجسية، نتيجة لغياب أي معيار جماعي يمكن أن يخفف من تضخمها أو يضع حدا لها. لكن في هذا الضياع والعذاب النفسي والمادي الذي تعانيه، وبسببه، لاتلبث الروح المستلبة للمدنية التابعة والجماعة المغلوبة والممزقة، حتى تكتشف من جديد ذاتها، وتعي تميزها وتميز الوضع الذي أضاعت فيه نفسها. وفي بحثها عن سبل الخروج من مأزقها والخلاص من قيودها، وبقدر ماتنجح في بلورة حلول جديدة وأصيلة مستقلة عن الصيغ والنماذج المطروقة والشائعة، تستعيد قدرتها على تجاوز المتاهة التاريخية، وتتكون أيضا في الوقت نفسه، كذات فاعلة، أي كإرادة مستقلة وحرة. ولا تكتسب في هذه الحالة أصالتها من استعادتها لذكرى الماضي، وإنما بالأساس من تمكنها من استعادة قدرتها الابداعية: تشكيل نفسها على ضوء متطلبات التاريخ والواقع المتميز الذي تعيشه، وتشكيل الواقع على ضوء القيم

العميقة الروحية والفنية التي تمد جذورها فيها وتستمد منها قوتها وحوافزها. فهي لاتوجد كذات فاعلة إلا بقدر ما تبني لنفسها، في صراعها ضد الضياع، طرق اكتساب الحرية والفاعلية والاستقلال، وبالتالي ملكة استيعاب المنجزات الحضارية الجديدة باعتبارها الشرط الأول للاحتفاظ بالمدنية أو لتجديدها. وربما كان هذا الاستلاب هو الشرط الضروري الذي يساعدها، كالمطهر، على أن تغتسل من خطاياها، وتتخلص من شوائبها، وتتجاوز ترهلها، وتتجرد عن كسلها التاريخي وجفاف مصادر إلهامها الروحية والانسانية. فليس من الممكن لروح المدنية الراسخة أن تتحرر من الماضي والمجد، والصيغ المكرورة التي أثبتت في حقبة ما صلاحيتها، وأن تتوجه بوعي بريء وحر ومنفتح نحو الواقع الجديد لاكتشاف حقيقته الخاصة، والبحث عن حلول وصيغ مناسبة له، دون أن تدخل في دورة المعاناة والضياع والاستلاب الجحيمية هذه وتصطلي بنارها. وليس من الممكن لها أن تعترف بجهلها وتعي نقائصها حتى تقبل على التعلم من جديد، وتنفتح على العالم الذي تعلمت تجاهله وعدم التطلع إليه، واحتقاره، بدون أن تكتوي مسبقا بنار تفوّقِه ومغايرته والغربة فيه. ويبدو أن تجربة السقوط والعذاب المرافق لها هي الوسيلة الوحيدة لاستفزاز إرادة التجدد والتجديد الكامنة فيها، وتجاوز الهرم الذي يصيب الروح التمدينية لثقافة فقدت، بعد تفوقها في حقبة سابقة، ملكة الابداع، وقبلت بالتسليم مع تقدم العمر وتراكم التجربة بالحلول الجاهزة، والاعتماد على التقنيات المادية والروحية الموروثة التي راكمتها خلال تقدمها، والتماهي مع الموضوع، أكثر من الاعتماد على الجذوة الذاتية والاندفاع الحماسي الخلاق والحدس الروحي والكرم الذاتي والأخلاقي؛ أي بكلمة جامعة، على المجانية والتضحية والعطاء.

إن ما نطلق عليه أزمة الهوية، لا يشكل إذن إلا مظهرا من مظاهر تجديد الشخصية الوطنية في مرحلة الأزمة الحضارية العميقة التي تعيشها المجتمعات النامية

عامة. وهي تطرح موضوع الذاتية كمشروع بناء للمبادرة التاريخية المستقلة وإعادة تركيب المدنيات التي تؤلف المنابع الكبرى لتزويد الحضارة البشرية العالمية بالابداعات الروحية والمادية الضرورية لاستمرارها وتقدمها. وفي الصراع العالمي لتكوين الذاتيات وتحقيق الاستقلال والتمايز يدخل الإحياء الاسلامي، بصرف النظر عن الايمان أو عدمه، كعنصر أساسي في بناء الانتماء الجماعي، بما هو مصدر لقيم عامة مشتركة تحدد السلوكات والتوجهات التاريخية والانسانية الكبرى، سواء اختلط ذلك بالانتماء القومي أم استقل عنه. ويمثل الاسلام بهذا المعنى إذن مقرا لرابطة تضامن إنساني ممكن، أكثر مما هو قائم، ومطلوب أو مأمول، أكثر مما هو موجود، تضامن يتجاوز الرابطة العائلية والقبلية والمذهبية والقومية، ويصل المسلم مباشرة بالانسانية، أو يؤسس له كانسان في العالم. أي أنه يشكل عنصر تماه إنساني تتحدد فيه علاقة الانسان بالكون وبالحياة وبالذات والآخر. وهذا لا يتعارض أبدا مع استمرار الانتماءات الأخرى بما في ذلك العصبيات الوطنية، بل القبلية والعائلية، بعكس مايعتقد البعض. إنه يعوض عن نقصها ولا يلغيها. وهو يعمل على مستوى يختلف كليا عن المستوى الذي تعمل عليه العصبيات الأخرى. وأكثر من ذلك، إن الحاجة إلى الدين كمركز انتماء عام تزداد في المجتمعات بقدر تزايد الانتماءات العصبية الجزئية والتجزيئية فيها، ويتحول الانتماء الديني إلى وسيلة لتجاوز التفتت العام، وتحقيق التوحيد الشكلي أو الرمزي. ولا يضير ذلك وجود اختلافات كبرى حول الموقف من الآخر أو حول السياسة الداخلية، أو حول التأويل والتفسير والتنظيم الذاتي لعالم الاسلام، بل وجود تكوينات وخصوصيات متعددة قومية. وفي هذا السياق يمثل إحياء العقائدية الاسلامية محاولة لإعادة إحياء اللحمة الذاتية للجماعات التي يعمل الضغط الدائم للنظام العالمي والغربي المادي والسياسي والثقافي، على حلها نهائيا، ومن ثم تركها دون رابط أو مرتكز تماه وتضامن. ومن الطبيعي أن يزداد رد الفعل هذا، سواء

أظهر نتائج سلبية أو ايجابية، بازدياد درجة واحتمالات هذا التحلل وقوة هذا الضغط. فالجماعات الكبرى التي اطمأنت أكثر إلى استمراريتها وسلامة واستقرار هويتها وبقائها، تميل إلى التخلي عن حلم العودة إلى رابطة تضامن مؤسسة على التماهي والهوية، وتجنح نحو تأكيد قيم التضامن السياسي الذي تمثله اليوم الدولة. وبالعكس لا تجد الجماعات الضعيفة التي تدمرها الضغوط الخارجية الطبيعية سوى الارتداد نحو حلم ترسيخ التضامن الماهوي للدفاع عن نفسها كجماعة.

ويزداد التعلق بالتراث كتعبير عن الهوية مع تفاقم تفكك منظومات القيم وتفسخ الثقافات المحلية. وهو ينطوي لذلك على عنصر احتجاج قومي، أو ردة فعل ضد انهيار المواقع العامة الاستراتيجية الوطنية والمادية والفكرية. ولا يماثل عداء الاسلامية الجديدة للغرب اليوم إلا العداء الذي كان يكنه الغرب الوسيط للإسلام منذ القرن العاشر، والذي أنتج الحروب الصليبية، واستمر يتحكم بوعي المجتمعات الغربية حتى بداية القرون الحديثة، ويتجسد في رعاية مختلف أنواع الخوف من العربي ثم التركي المحارب. فالعداء للغرب يتحول هو نفسه إلى نوع من اللازمة التي يرددها المسحوق ليستطيع احتمال الهيمنة الخارجية الساحقة لكيانه وذاته، بحثا عن الكرامة المثلومة وتجاوزا للقلق الشامل على الوجود الجماعي، وهو القلق المرافق لكل خضوع للسيطرة الخارجية. إنه سمة ملازمة لمحاولات التحرر النفسي من هذه السيطرة في الوقت الذي تتفاقم العراقيل أمام أمل التحرر المادي منها.

وعندما تؤكد الحركة الاسلامية على أولوية العوامل النفسية والثقافية في تحليل العلاقات الداخلية والدولية، وترفض الحديث عن العوامل الاقتصادية فذلك لأنها تعتقد أن إخفاق العملية الحضارية نفسها، أو استمرار العرب والمسلمين على ما هم عليه من حال لا يستند على علاقات موضوعية بقدر ما ينبع من إرادة عدائية

أجنبية، وغربية بالدرجة الأولى، تعبر دائما عن نفسها بالسعي إلى تهميش العالم العربي و الاسلامي، والتآمر ضد الاسلام نفسه، بل والعمل على محوه من الوجود. وهكذا فإن محور عملها لتغيير علاقات الانتاج وتقسيم العمل الدولي، هو المقاومة لهذا التهميش وتغذية المواجهة العقيدية والسياسية والفكرية مع الغرب المسؤول الأول. وفي هذه الحالة لا يظهر التيار التحديثي المحلي كصاحب موقف أصيل ومشروع في الاطار الوطني، ولكن كعَرَض لتأثير الغرب والابتلاء به له، وأحيانا للعمالة له. باختصار إن قضيتها الأساسية في مواجهة الأوضاع تصبح تأكيد الذات، وفرض الاعتراف بها على الآخر، سواء بتمجيد إنجازاتها التاريخية وقيمها وعقائدها، أو بالتعبئة العقدية والروحية ضد عقائد الغرب وقيمه وعلومه. والواقع إن تزايد العداء للغرب يشكل الرد النفسي على تفاقم حركة التعلق به والتبعية له، ويترجم إذن تعاظم الانقسام داخل الشخصية الوطنية ذاتها. فبقدر ما يرتبط معسكر العلمانية والحداثة بالمنظومة الرمزية والمعنوية المستمدة من القيم الأوربية، يصبح التمسك بشارات التراث والاسلام،رمزا للوطنية، ومرتكزا للخصوصية. وهذا يفسر كيف أصبحت النزعة القومية موازية للانفتاح على العالمية، وهي في الأصل عقيدة الخصوصية، في حين تحولت الاسلامية، وهي في الأصل مصدر النزعة العالمية والانسانية، إلى منبع لقيم الخصوصية الوطنية.

وهذا يفسر كيف أن العودة العامة إلى الإسلام، وهي المحيط الذي تتغذى منه الاسلامية كتأكيد على الخصوصية لدعم الذاتية، تأخذ شكل العودة إلى القيم الروحية والتراثية التي تقف في وجه القيم المادية، التي كانت ومازالت تعتبر من الخصائص الغربية أو الحديثة، وتعتقد أنها تستطيع أن تعوض انهيار العقلانية الجامدة، وفشلها في تأمين السعادة والاستقرار للفرد المخلوع عن تاريخه، في عالم حرم من الأسس المادية الفعلية لممارسة عقلانيته أو للتكون كواقع عقلاني. إن المقصود هو إذن الرد على استلاب وقطيعة بين الذات والواقع، والاعتقاد بأن انهاء

هذه القطيعة بين الذات وتاريخها هو الكفيل بعودة التوازن والوحدة والقوة إليها، وتمكينها من أن تكون قادرة على الفعل والمبادرة التاريخية في العالم الذي تشعر بالعجز والغربة فيه ٢٢.

III

نظام المواجهة:

2 ـ أزمة الشرعية أو في أصل العداء للدولة

لو استثنينا فئة قليلة من العناصر الاجتماعية النشطة في مجال السياسات الكبرى، فسوف نجد أن الأغلبية الساحقة من الجمهور الاسلامي تعيش في صلح كبير مع الاسلام والمعاصرة معا. إنها تتنافس على شراء الأجهزة الاليكترونية وتتحسر على افتقارها للامكانيات التي تتيح لها الاندماج المتزايد في نمط الاستهلاك الغربي بالمعنى الحرفي للكلمة، وتتأثر في الوقت نفسه لكل ما يمكن أن يمس الهوية المحلية ويسيء إلى القيم والشعائر الدينية. وهي بعكس الفئة الأخرى، لاتحتاج من أجل أن تعيش بهدوء وثقة اسلامها من جهة، وهو من الأنماط الأكثر تقليدية وشعائرية، وحداثتها من جهة ثانية، وهي من أكثرها مادية أو رؤية مادوية، إلى أي نظرية أو فكرة موجهة أو عقيدة محددة. إنها لاتطرح على نفسها إشكاليات ليست بحاجة لها ولاهي قادرة على الاجابة عنها. وتشعر إزاء الذين يطرحون مثل هذه الاشكاليات أنهم أقرب إلى المغالاة إذا كانوا اسلاميين، وإلى الضياع والاغتراب إذا كانوا حداثيين. إن الدين ليس موضوع هياج شعبي ولا تعبئة نفسية خاصة على هذا المستوى، ولكنه عنصر رئيسي من عناصر التماهي والانتماء الجماعي والثقافي والقيمي. وهذا لا يعني أن الأغلبية لا تعيش في تناقض

عميق تعبر عنه سلوكاتها المتباينة والمتعارضة على كل المستويات، كما تعبر عنه قيمها المستعارة من كل النظم، وغياب الاتساق عن كل المنظومات الفكرية والذهنية التي تستند إليها، إضافة إلى ضيق أفقها وعدم قدرتها على السيطرة على واقعها ومصيرها وفهم الحركة التي تلفها وتسيرها. ولكنه يعني أنها لاتشعر بأن هذا التناقض لايعاش ولايمكن احتماله. إنها تبرهن بالتجربة العملية أن التعامل بمنظومات قيم مختلفة لا يثير مشكلة تذكر، وأن الحياة قائمة أساسا على هذا التوفيق الفطري والتركيبية العادية لقيم وعناصر من أجيال ومنظومات مختلفة. وليس صهرها في منطق واحد، وإعادة إضفاء الطابع الاتساقي والعقلاني عليها من المهمات التي يستلزمها الايمان بها. فهي تنجح في الجمع بين منطقين وعالمين ونمطين من الفكر والحياة، كما يجمع المرء بين لغتين دون أن يخلط بالضرورة في كلامه عند استعمال أي واحدة منهما.

إن ما يستلزم الاتساق والعقلنة هو موضوع آخر غير الحياة اليومية، وهو الذي يدفع بعض الفئات الاجتماعية إلى الشعور بأن من المستحيل الاستمرار في التعايش بين نمطين متباينين للقيم، وأنه لابد من تحقيق التجانس أو التعميم المطلق لأحدهما على الآخر. وهذه الفئات التي يشغلها البحث عن المنطق والاتساق والانسجام داخل النظام هي التي تتعامل بالسلطة والنظام العام، وتتنافس على احتلال المواقع فيهما، أو أن مصائرها مرتبطة إلى هذا الحد أو ذاك بمواقعها ودورها في تكوين السلطة العامة والتعامل والتحكم بعناصرها المادية والمعنوية. إنها النخبة السياسية والقيادية.

فمن مهام هذه الفئة، بل مبرر وجودها، احلال النظام في المجتمع، وإقامة نصاب السلطة فيه باعتبارها مرتكز هذا النظام. وهي تشارك بشكل أو آخر، وبطريقة نشطة ايجابية، أو بطريقة ساكنة، في تحقيق هذه السلطة العامة وممارستها،

وعلى عاتقها تقع مسؤولية رعايتها والحفاظ عليها وتدعيمها كشرط لخلق المجتمع كنظام، وتأسيسه، أو جعله مؤسسة تسير حسب قواعد وأصول ثابتة. ولا نعني بالنخبة الفئة الحاكمة أو المرتبطة بالعمل السياسي، وإنما تلك التي تعمل في المعارضة أيضا، بل خارج السياسة، من أجل خلق وتكوين التوازنات المتعددة: الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والاستراتيجية التي تشكل جوهر النظام الاجتماعي السياسي. كما لا نقصد بالنخبة الفئة الفاعلة المنتجة من قادة فكريين واقتصاديين وسياسيين وإنما جميع العناصر والدوائر التي تشارك بشكل أو آخر في صوغ الفكرة القائدة، وتحديد الأهداف والوسائل والمفاهيم المساعدة على تحقيقها. إنها تضم إذن كل المشاركين بطريقة أو أخرى في انتاج وتصميم العناصر الثقافية أو السياسية المباشرة أو الرمزية أو المادية التي تنشأ على أساسها قيادة فكرية وسياسية معا. فهي تتعلق بتحقيق وظيفة والقيام بدور، ولا ترتبط بأشخاص محددين. وكل فرد من المجتمع يمكن بقدر تحوله إلى فرد سياسي، أي منشغل بالشأن العام، أن يشارك في وظيفة النخبة. لكن هذا لا يمنع من وجود فئات تجعل من هذا الانشغال موضوع اختصاص ووظيفة رئيسية.

ولا تشمل وظيفة هذه النخبة موضوعيا، ولا يقع تحت مسؤوليتها، إعطاء رؤية متسقة عن مسيرة المجتمع ومستقبله فقط، ومن ثم تعيين وبلورة القيم التي ينبغي أن تحكمه وتوجهه، ولكنها تشمل أيضا التعبير عن مختلف المصالح التي تتصارع فيه، وفي مقدمتها مصالح أطراف النخبة ذاتها، القديمة والحديثة، البيروقراطية والتكنوقراطية، المثقفة والعسكرية، الاقتصادية والسياسية. إن الصراع على القيم الموجهة هو الصراع على توجيه المجتمع نفسه، وتنظيم المصالح الكبرى وتحديدها، أو تعيين نقاط ارتكازها. وهذا التوجيه يتضمن إقامة التوازنات العميقة النفسية والمادية التي تعين في الوقت نفسه مكانة وموقع كل من فئات النخبة في عملية السيطرة الاجتماعية.

ومن الطبيعي أن يهتم كل من يشارك في انتاج عناصر السلطة والنظام، - ومن يحلم في القيام بدور عام يتجاوز حدود العمل في ميدان تأمين المصلحة الشخصية المباشرة، ويطمح إلى التصدي للمسؤوليات الكبرى، وعلى درجة هذا الطموح ونضجه، - بالمعركة التي تدور في كل مجتمع، من أجل بناء مفهوم السلطة، وتحديد طبيعة لائحة القيم التي ينبغي أن تحكمها. إن النخبة القائدة لا توجد إلا بقدر ما تمتلك فكرة القيادة، ونظرية، ولو في حالة الممارسة العملية، في هذه القيادة، أي سياسة واضحة وممكنة وبناءة. والدولة وتنظيم الدولة وبناء شرعية سلطتها من الأمور الأساسية لتكوين السياسة، وضمان نجاح أي قيادة. ويتبلور تنافس الفئات المختلفة على القيادة من خلال الصراع على السلطة وعبرها، ويتجسد نجاح كل فئة منها في ما تقدمه من عناصر فعالة لترسيخ السلطة كمركز للتوازنات العامة والعميقة، الثقافية والسياسية والمادية. وبالمقابل تشكل الدولة الرهان الأول في التنافس على القيادة، بما تتيحه من فرص أصيلة لبناء الأحلاف والتحالفات، وما توفره من وسائل الحفاظ على السلطة وتدعيمها. ويمكن للدولة أن تتحول، بما تملكه من استقلالية ذاتية ومشروعية خاصة بها، إلى لاعب مستقل في التنافس على السلطة، وفي هذه الحالة فإن الدور الأكبر في تكوين وحماية السلطة يقع على عاتق أجهزة الدولة البيروقراطية والعسكرية.

لاينبغي أن نفهم من التنافس بين النخب الاجتماعية إذن الصراع على تقسيم المصالح المادية، ولو كان هذا ليس مستبعدا من التنافس، ولكنه سمة لا تغلب إلا في حالات الانحطاط الشديد للنخبة القائدة، وخلو ذهنها ونظامها من أي مبدإ أو قيمة أخلاقية سياسية. وعندما نقول إن الصراع من حول الاسلام يتجاوز مسألة توزيع الثروة بل توزيع السلطة السياسية بالمعنى البسيط للكلمة، فنحن نعني أيضا أنه يتعلق أساسا بإعادة توزيع الرأسمال المرجعي، أي بإعادة تكوين القيم العامة الكبرى الموجهة للنظام ككل، والتي تحدد، على المدى الطويل، إطار توزيع

السلطات جميعا، ودور فئات النخبة الاجتماعية، حسب ما تساهم به في خلق عناصرها، في نظام السلطة، أي في المؤسسة العامة. وهذا هو الذي يجعل الصراع شموليا وشاملا من جهة، ويغلق فرص التسوية السريعة والبسيطة من جهة أخرى.

تتعلق المسألة هنا إذن بتكوين القيادة الاجتماعية باعتبارها الشرط الأول لممارسة السياسة وتسيير الدولة، وفي مقدمها تكوين العقيدة الاجتماعية التي تعكس توازن القوى والمصالح والمواقع بين النخب الاجتماعية المختلفة، والرؤية السائدة فيها وبالتالي المطالب والأهداف المسيطرة في النظام العام. ولا تنبثق هذه العقيدة بشكل طبيعي من الثقافة العامة أو السياسية، ولكنها تشكل ثمرة صراع بين الأرصدة الرمزية والثقافية المختلفة التي تنطوي عليها كل ثقافة كبرى، وكل اجتماع بشري. فهي تنبع من إعادة تقييم التراث الثقافي المحلي والعالمي، ومن النظريات والرؤى المختلفة التي تخضع لها ولتأثيراتها النخب الاجتماعية. وهي تعكس لا محالة الرهانات المختلفة والمصالح والنظم والأهداف والأسبقيات والمخاوف والآمال التي تبلورها النخبة ترجمة لمصالح ومواقف اجتماعية تتسع أو تضيق، وتنطلق منها لتوجيه النشاط والجهود النفسية والمادية والاستثمارات وتنظيم استغلالها الظرفي والتاريخي. وكل ذلك لا بد أن يعبر عن توجهات متباينة ويثير تناقضات ونزاعات متعددة داخل النخبة والمجتمع معا.

ويقتضي تجديد النخبة القيادية، إعادة صياغة الخطاب العقائدي الذي يحدد وجهة العمل وأهدافه، وتتوقف عليه تعبئة القوى وحشد الجماعات وتوجيه حركتها نحو أهداف واضحة معقولة، أو التي تبدو لها في سياق حركتها كذلك. وليس هناك وسيلة لبناء الخطابات السياسية إلا المتح مما يمكن أن نسميه الأرصدة أو مختلف أنواع الإرث العقائدية القائمة في ساحة وعي شعب ما، وإعادة تنظيمها وترتيب سلم قيمها وترتيب مفاهيمها وتوجيه توتراتها، بما يجعلها قادرة على

استيعاب المهام الجديدة التي تطلب منها، والرد على حاجات التعبئة والحشد والتنظيم للقوى المعتمدة عليها. إن تجديد العمل السياسي، وبالتالي إعادة بناء النخب السياسية، وفيما وراءها، السلطة الاجتماعية، يمر حتما بتجديد العقائد النابع من إعادة تثمير وتوظيف الأرصدة الفكرية المتوفرة والمتنوعة وتحويلها إلى عقيدة سياسية اجتماعية. فبناء السياسة لا يعني في الواقع شيئا سوى النجاح في تكوين سلطة مستقرة نسبيا وجعلها سلطة مشروعة أي تحظى بالحد الأدني من الثقة والطاعة.

وهذه هي المشكلة التي تدفع إلى زيادة الضغط على الاسلام كرأسمال قابل للتثمير، بما يمثله من إمكانية تعبوية وشرعية وتنظيمية، تعظم من فرص البعض، وتضعف من فرص البعض الآخر، في الصراع من أجل تكوين عقائدية السلطة. وهي التي تجعل منه اليوم أحد الرهانات الكبرى للنخب الاجتماعية في العالم العربي. والقاعدة أن من ينجح في حل مسألة السلطة، وفي إعادة بنائها من أفق مرجعيته، فإنه هو الذي يكون على مقدرة أكبر للتحكم بها في المستقبل، ويكون صاحب النفوذ في النظام الذي سينجم عنها، أي صاحب القيادة والزعامة.

وحتى يمكن تحويل الاسلام إلى مذهبية سياسية اجتماعية تعمل على إعادة ترتيب مسألة السلطة الاجتماعية العامة، لابد من إعادة تفسيره وتحديد مكانته في منظومة القيم الاجتماعية الواعية والمنظمة، وبما يجعله يرد على الحاجات الجديدة والمتجددة. كما لا بد من حسم النزاع بين الطامحين إلى السيطرة عليه كرأسمال تداولي خاص في الصراع على الشرعية. ومن هنا محاولات التأويل والتفسير المتعددة، وما تثيره من اختلافات ونزاعات داخل التيار الاسلامي وخارجه.

وإذا كان من المستحيل لفريق اجتماعي ان يتحول إلى فاعل سياسي مالم ينجح في الحيازة على رأسمال تداولي عقيدي خاص، فمن الطبيعي أن يمر محور

تكوين هذا الرأسمال التداولي الخاص بالنخبة الصاعدة والمعارضة عبر الاسلام، ومن خلال تحديد موقف معين منه باعتباره أصبح يمثل الرأسمال المعنوي والعقدي الأكثر استمرارا وعمومية في الحياة الاجتماعية والسياسية العربية. هذا هو مصدر الصراع المنفتح اليوم حول الاسلام، وهو في الواقع صراع حول تقاسم هذا الإرث الجمعي الرمزي العام وتفسيره وتأوليه في سياق إعادة توزيع القوى والمصالح المرتبطة بإقامة النظام الجديد.

وهذه ليست المرة الأولى التي يثار فيها مثل هذا النزاع. فقد بقي الاسلام الديني، بما يمثله من رأسمال عقيدي جماعي أول، إن لم يكن الوحيد، موضع توظيف دائم عبر التاريخ الماضي لتجديد المذهبيات السياسية وتوليد خطابات جديدة، ترد على حاجات تغير حركة القوى السياسية الاجتماعية وتوزيعها ومصالحها، وتبدل الحاجات والأهداف العامة والخاصة للسياسة. ولا يعني هذا التوظيف شيئا إلا إعادة التأويل حسب المنطق السياسي السائد في الحقبة الحضارية، للعقيدة الاسلامية، بما يسمح بتحويلها إلى عامل تكوين لسلطة جديدة. وربما كانت الوهابية من الأمثلة الأكثر شيوعا على هذه الجدلية الخاصة بتوظيف الدين لتوليد عقيدة السلطة وبناء القوة أو تحالف القوى السياسي اللازمين لتحقيق أهدافها على أرض الواقع. وترميم عقيدة السلطة الاجتماعية العامة في عهد السلطنة الجامعة كان أيضا مضمون مساعي الاصلاحية السلفية، وتأويلاتها المتعددة العقلانية والدينية معا. وليست الأخوانية الاسلامية التي ورثتها إلا محاولة لإعادة توجيه وتكوين هذه العقيدة السياسية الاسلامية بما يتفق مع الأوضاع الجديدة التي جعلت من الاسلامية حركة معارضة سياسية بعد أن غابت السلطنة المتماهية رسميا مع الاسلام، واتخذت الدولة لنفسها عقائديتها الوضعية الخاصة، قومية كانت أم ليبرالية. فوراء التنامي في الطلب الراهن على العقيدة الاسلامية اهتلاك الرأسمال المعنوي والرمزي الأول للقيادة السياسة القائمة، أعني رأسمال المذاهب الليبرالية

والاشتراكية الغربية الأصل، ومن ثم تفاقم الحاجة إلى إعادة تركيب النخبة القائدة ومن ثم العقيدة السياسية الموجهة والقوى الفاعلة، من منـظور مختلف أو جديد.

ومن هنا لم يعد الاسلاميون هم الوحيدون الذين يسعون إلى الاستفادة من الاسلام لبناء الشرعية السياسية، ولكنهم أصبحوا يجدون في النخب الحاكمة التي كانت تعتمد إلى حد كبير على إغراءات وجاذبية المذاهب الحديثة والمستحدثة في بناء شرعية وجودها وعملها، منافسا قويا. وبمعنى آخر لم تعد الظروف تسمح لهذه النخبة الحديثة أن تتخلى كما كان عليه الأمر في الماضي عن التراث الاسلامي للمعارضة الخارجة على النظام. وصارت تشعر أن لها مصلحة قوية في التعامل به، والتحكم بتفسيره، ومنع احتكار المعارضة السياسية له. وهكذا قادت الأزمة العقيدية النخبة الحديثة إلى نقل قسم كبير من رهانها السابق على الفكرة القومية إلى حساب الشرعية الدينية. بل أخذت بعضها تتخذ لنفسها، منذ نهاية العقد الماضي، كما بينت تجربة الامام النميري في السودان، مظاهر الشرعية الاسلامية وشاراتها ٢٣. ولذلك فإن الصراع بين الاسلاميين والعلمانيين هو بالأساس صراع على إرث الاسلام واستخداماته السياسية وغير السياسية، وذلك في سبيل احتواء الاسلام، بتأويله، في العقيدة السياسية الخاصة بكل طرف. وفي جميع الحالات يبدو الاسلام وكأنه المصدر الأساسي اليوم للقيم اللازمة لإعادة بناء مفهوم السلطة أو إصلاحه، عند العلمانيين والاسلاميين على السواء بالرغم من اختلافهم في فهم هذه القيم، بل إن هذا هو سبب الاختلاف. ومن الممكن لنا أن نحصي على هذا الأساس ثلاثة خطابات أو مواقف أو أنماط تعامل سياسي بالاسلام تعبر عن تنازع ثلاثة فاعلين رئيسيين في الساحة السياسية، وتحتوي على جميع الخطابات الجزئية أو التنوعات الأخرى.

الأول هو دون شك الأكثر تلونا بالفكر الاسلامي لأنه المطالب بتطبيق الاسلام

في الحياة والسياسة، أو باعتباره المرجعية الشاملة الوحيدة أو الأولى للمجتمع العربي بما هو مجتمع اسلامي. وتعني هذه الشمولية خطاب نفي السلطة القائمة ومعارضتها. ولذلك فإن مركز توازنه الرئيسي هو تحويل الاسلام إلى عقيدة سلطة شاملة، وبالتالي إلى المصدر الوحيد للقيم والمفاهيم التي يحتاجها بناء السلطة، وتستند إليها السياسات الداخلية والاستراتيجيات الكبرى. وتنطوي تحت هذا الخطاب، أو الوعي الفاعل المكون لقوة اجتماعية تخطط وتعمل لمشروع، كل الجماعات الاسلامية، سواء كانت جهادية جذرية أم لا. ويشكل هذا التقرير لأولوية المرجعية الاسلامية في الواقع الخط الفاصل بين الاسلاميين وغيرهم، لكن جزءا كبيرا من الاختلاف في الاسلام وحول الاسلام فيما وراء ذلك ينبع إلى حد كبير من جدلية الصراع والنزاع على الهيمنة والقيادة والتوجيه داخل المعسكر الاسلامي ذاته ٢٤.

والثاني هو خطاب الدولة. وفي الواقع لم تكن الدولة العربية معنية كثيرا بامتلاك خطاب أو وعي متميز بالاسلام، ومايعنيه وما يمثله، أي بالعمل بنشاط في هذا الحقل، إلا عندما تحول الوعي الاسلامي خارج الدولة إلى خطاب دولة، أي عندما أصبح يشكل تحديا لسلطتها ووعيا معاديا لها يطرح على نفسه مهمة الحلول محلها أو ربما تدميرها. في هذه الحالة أدركت الدولة، بما هي المرجع الأول لنخبة تقنية وسياسية واجتماعية، أي مجموعة مصالح وأجهزة متميزة، أنها لا تستطيع أن تتجرد من رؤية وسياسة ووسائل عمل تدافع بها عن نفسها ضد ما تعتقد أنه يمثل تحديا لشوكتها وميدان عملها من قبل الاسلام المتحرر من سيطرتها أو الفاعلين فيه. لكن هذا الدور الدفاعي يمكن أن يتحول إلى دور هجومي أيضا، أو أن الدولة يمكن أن تنتقل إلى الهجوم، ولا نعني به الهجوم القهري والعنفي، فهذا هو الرد القمعي الدارج، وإنما طرح الدولة، ومن يمثلها، لرؤية مخالفة وممكنة للاسلام، أي تفسيرا مقنعا وبديلا للتفسير الأول، تسعى من خلاله إلى احتواء الاسلام بعد

الاعتراف بأهمية العمل على أرضيته. وهي تعتمد في ذلك عادة على جماعات العلماء التقليديين العاملين في مؤسساتها أو المنتمين إلى دائرتها. بيد أن الدولة بحاجة إلى خطاب أو سياسة إسلامية ودينية حتى عندما لا تتعرض سلطتها إلى التحدي من قبل الاسلاميين. ولكنها في هذه الحالة تتخذ موقفا ذرائعيا يرتبط بحاجاتها السياسية أو بتأمين التوازنات السياسية التي تراها مناسبة لها. فإذا كان التهديد السياسي صادرا عن جماعات أو خطابات يسارية، يمكنها أن تناور بالتكتل الديني، وإذا كان التهديد دينيا، تلجأ إلى المناورة بالتيار المناويء. أي أنه، باختصار، ليس للدولة مذهب أو سياسة مبدئية من الدين، طالما أن الدين لا يبلور سياسة مبدئية من الدولة أيضا. إنها يمكن أن تؤيده أو أن تقف ضده حسب ماتراه ملائما لمواقعها ووجودها ومصالحها. فيمكن للدولة أن تستخدم المثقفين المحدثين اليوم ضد الفرق الاسلامية ثم تفعل العكس غدا، حسب حاجات التوازن السياسي. كما يمكن للمثقفين أن يقيموا، كما حصل في وقت الثورات اليسارية، تحالفات مع مؤسسات دينية أو عسكرية أو شعبية نقابية. أما في الوقت الراهن، فإن القوى الاساسية المشتركة في هذا الصراع مكونة من حلفين رئيسيين: حلف الدولة ومن ورائها النخبة المثقفة والعسكرية والتقنوقراطية الحديثة، أي التي تكونت حسب النمط الحديث، وتأثرت إلى حد كبير بالعقائديات العصرية، التي تخشى أن تفقد مواقعها في النظام الاجتماعي السياسي القائم عن طريق تغيير سلم القيم الموجهة فيه، ويقف معها في بعض الأحيان وحسب الظرف، أصحاب المصالح الاقتصادية والأغنياء الجدد وبرجوازية المضاربة التي تخشى قسوة النظم العقائدية والأخلاقية. ومن الطرف الثاني تتجمع كل فئات النخبة التي همشها النظام على الصعيد الثقافي أو السياسي، وتلك التي عمل النظام القائم في أزمته على تدمير قاعدتها الاقتصادية من الطبقات الوسطى والشعبية.

والخطاب الثالث، وهو الأضعف بين الجميع، هو ما يمكن أن نسميه اليوم

خطاب التكتل العلماني، أي التآلف الهش والجزئي وغير المنظم من جماعات المثقفين والسياسيين وأعضاء الأحزاب أو التنظيمات النقابية أو المهنية التي تمثل الانتلجنتسيا الحديثة أو شبه الحديثة المتأثرة إلى حد كبير بالفكر الحديث ونظرياته. وهذا الخطاب هو الذي يمثل الوعي الشقي في هذا الجدل الثلاثي، لأنه من بين الجميع هو الوحيد الذي لايملك قاعدة ثابتة وقوية. فهو لا يستند كالتكتل الاسلامي على التراث القوي والوعي الجماهيري والتقليد الذي يشكل نوعا من العمق الاستراتيجي والخزان ونقطة الارتكاز القوية للحركات الاسلامية الفكرية أو السياسية. وليس له مؤسسة كبيرة يستطيع أن يحتمي بها، ويدافع عن نفسه وموقفه وأفكاره من خلالها، كالدولة. فهو يقف إذن محشورا بين الطرفين الآخرين، وعليه يقع كل العبء في تلقي الضغوط المتبادلة وامتصاصها. وهو معرض لهذا السبب باستمرار إلى التمزق بين الانتماء إلى هذا المعسكر، وخوض المعركة معه، أو ذاك، أي إلى الانقسام على نفسه. ولعل هذا الوضع الصعب هو الذي يفسر مبالغاته وخوفه المتزايد واستعداءه للسلطة أحيانا وتشاؤمه ويأسه ٢٥.

لكن الصورة تختلف عندما نأتي إلى الخطابات المتصارعة والمتنافسة التي تحدد لأصحابها مواضيع الخلاف الأساسية وأهدافهم وحوافزهم. فالدولة تكاد لاتظهر أبدا إلا من وراء خطاب الاسلام المتسامح والمعتدل، أي الذي يشكل استمرارا لنمط النشاط الديني العادي واليومي، الممارس في المدارس والمساجد والحياة عموما. إنه مزيج من الأخلاق الدينية والسيرة النبوية والتعبئة الجماعية والوطنية ضد الثقافة أو المخاطر الغربية. أما في الحالات الحرجة فإن هذا الخطاب يمكن أن يوجه مباشرة ضد الحركات المتطرفة ليس باعتبارها تهديدا للأمن والسلام الأهلي، مما يمكن أن يشكل خطاب الدولة الضمني في هذا المجال، وإنما باعتبارها مخالفة لروح الاسلام وتعاليمه وقيمه الأساسية، أي باعتبار ما تمثله من تشويه لصورة الاسلام وتهديد له ولمكانته وموقعه من الدولة والمجتمع٢٦.

إن تكوين العقائديات السياسية على أساس المرجعيات أو الرساميل المرجعية المختلفة يرتبط بأمرين أساسيين، الأول هو طبيعة القوى الداخلة في المنافسة على السلطة، ومن ثم حاجاتها الذاتية للتنظيم الداخلي، وقيمها الرئيسية التي تتعامل بها أساسا، وطموحاتها التاريخية، أو ما يتحول عندها إلى مطالب شرعية من أفق اعتقاداتها، والثاني الرصيد المرجعي المتوفر في المجتمع ، أو بنية العقائد الموجودة ونوعية القيم التي تفرزها وتنتجها. إن التنافس لبناء عقيدة السلطة، هو تنافس على استملاك إرث قائم والتعامل معه، وفي الوقت نفسه، وبقدر ما تعني السلطة إعادة ترتيب القوى والمواقع من وجهة نظر الجماعات بما هي تجمعات عقائدية ومصلحية معا، هو سعي إلى تفسير هذا الإرث بما يناسب هذه العقائدية. وكما أن وصول عقيدة ما إلى السلطة السياسية يشكل أكبر ضمانة لها للتوسع والتطور والاغتناء والتحول إلى إطار عام وملهم تاريخي لكل القيم الاجتماعية الأخرى، فإن إعادة تأويل الإرث الجماعي بما يتفق مع قيم هذه العقيدة الخاصة بجماعة معينة، هو أكبر ضمانة كي تظهر هذه الجماعة مصالحها كتعبير عن المصلحة العامة وتؤمن بالتالي شرعية نفوذها وسلطتها.

وتتنافس الخطابات السياسية في تكوين شرعيتها على استملاك الرصيد العام لثلاث رساميل مرجعية رئيسية: الاسلام بما يمثله من ثروة ايمانية دينية، وانتماء حضاري، وإرث عقيدي وفكري وفقهي ورمزي وشعائري. والفكر الغربي بما يمثله من منبع لقيم الحداثة والتقدم التنظيمي والتقني والعلمي والفلسفي والاجتماعي، ومرجع للحضارة في الحقبة الراهنة؛ والعروبة بما تمثله من انتماء ثقافي وتاريخي ووطني، وما تحمله من آمال مستقبلية في الوحدة كفرصة لخلق إمكانيات تنمية متكاملة ومتسقة ومستمرة في الوطن العربي. والواقع أن هذه الرساميل تفرض نفسها على الجميع، لكنها لا تتجلى على نفس الدرجة من القوة والفائدة في الوقت ذاته. وهي تشكل معا الرصيد الوحيد لتكوين مفاهيم الوطنية

والعدالة، والتقدم، أي لإعادة تركيب الهوية أو الذاتية الجماعية التاريخية، ومعايير التضامن الأخلاقي والاجتماعي العاملة على الحد من تفاقم التفاوت بين الطبقات أو بين النخبة السائدة والشعب، ونظام الحاجات وما يرتبط به من حوافز الانتاج والتراكم الحضاري وشروط الابداع التقني والعلمي والفني.

ومتى ما استهلك رأسمال من هذه الرساميل، بسبب الإخفاق، أو الأزمة المحلية أو العالمية التي يعيشها، ينتقل التوظيف لبناء العقيدة الاجتماعية عامة، والخطابات السياسية المتنوعة المستمدة منها، إلى تلك الرساميل التي لا تزال حية، أو التي أدى تجاهلها في حقبة من الحقب إلى إعادة إخصابها وشحنها بالقيم والمعاني الجديدة. وبانتقاء العناصر الفكرية والرمزية المستمدة منها جميعا أو من بعضها، حسب ما تمثله لها، يبنى كل طرف من أطراف النخبة الاجتماعية الطامحة إلى التحول إلى قيادة سياسية، خطابه للسلطة، أي يحدد أيضا نوعية القيم التي يريد أن يركز عليها، والفئات الاجتماعية التي يريد أن يعبئها على أساسها، والغايات التي يسعى إلى تحقيقها. هكذا راهنت أغلبية النخبة العربية، في نهاية القرن الماضي، على الاسلام وأنتجت منه عقائدية وطنية اسلامية ارتبطت بالاصلاحية، وعندما أخفقت حركة الاصلاح، وسقطت البلاد العربية تحت الاحتلال، تحولت النخبة إلى الإرث الفكري الحديث، وبنت عليه حركاتها وأحزابها الوطنية، ولم تشعر أبدا بأنها تخون وطنها. فقد كان المهم تأسيس أدوات المقاومة الفعالة، في سبيل إعادة السلطة ذاتها أو تأمين نصابها، كشرط أول لصلاح الدنيا والدين. لكن هذا الاختيار الجديد لم يكن دون تأثير على طبيعة الحركة الوطنية ذاتها، إذ أنه محور مشاعر الوطنية لأول مرة حول القطر أو الإقليم المعرض للاحتلال، بعد أن كانت ممحورة في المرحلة السابقة حول الجماعة الاسلامية بأكلمها. وبهذا التحويل، غير أيضا من أهداف ومصائر النزعة الوطنية. فلم يعد إصلاح الدولة أو الامبرطورية الاسلامية الكبرى هو الغاية المنشودة، ولا تقدمها أو تحررها، ولكن بناء الدولة

القطرية الحديثة.

وحصل ما يشبه ذلك بعد استقلال الدولة القطرية هذه. فما أن انتهى الصراع المباشر ضد الاستعمار ، حتى تخلت النزعة الوطنية عن العقيدة السياسية الليبرالية، وما ارتبطت به من مفهوم قطري للقومية، ومن أهداف خاصة في الديمقراطية ونشر الحرية والحياة الدستورية. ونمت بسرعة النزعة إلى الوحدة العربية، وإلى فكرة الحزب الواحد والقائد. وفي هذا السياق نشأت وتطورت، على مستوى الشارع ثم على مستوى الدولة، الفكرة الوطنية الجديدة لما بعد الاستقلال، كفكرة قومية عربية أو عروبية. وقد حملت الفكرة القومية بالفعل النظام الاجتماعي، كما حملت الدولة، ولحمت العناصر المشتتة لحقبة طويلة، لدرجة كان من الممكن لها في أوجها الناصري أن تحطم العقائديات السياسية المنافسة وتستوعبها في الفكرة العربية، وتحول العروبة إلى رصيد مرجعي تاريخي جديد. ولكن فشل المشروع القومي قد قضى على هذا الأمل، موجها العقيدة الاجتماعية، أي الفكرة الغالبة، بمختلف مكوناتها المذهبية، نحو المرجعية الحديثة، الاشتراكية ثم العلمانية.

إن أحد مصادر النمو الكبرى للحركة الاسلامية السياسية في الوقت الراهن هو صعود القيمة المقارنة للمرجعية الاسلامية الحضارية والدينية في تقديم فرص إعادة تكوين العقيدة الاجتماعية، التي انهارت أسسها الحديثة والقومية، سواء أكان ذلك في الميدان الوطني أو في الميدان الاجتماعي أو الأخلاقي. وتكوين مثل هذه العقيدة هو الشرط الذي لاغنى عنه لبناء الشرعية اللازمة لاطلاق أي عمل جماعي، أي لقيام السياسة ذاتها. ومثل ما يفسر إجهاض العقائديات الحديثة توسع دائرة نفوذ الفكرة الأصولية كمنافس حقيقي في الساحة العقيدية السياسية العربية، فإنه يفسر في الوقت ذاته انهيار الأحزاب القديمة وإخفاق مشاريع بناء أحزاب جديدة مستلهمة للقيم ذاتها، ومن ثم الانعدام الفعلي لإمكانية تأسيس

العمل الجماعي الفعال والناجع على قاعدة المبادىء العصرية التقليدية، أي دون المراجعة النقدية الجذرية التي تحتاج إليها. ولا شك في أن جزءا كبيرا من الجاذبية التي تتمتع بها المدرسة الأصولية كحامل عقيدي للحركة الاسلامية ينبع مما تبرزه هذه العقائدية من مقدرة على تجديد قيم ومشاعر التضامن والتعاطف والتآلف التي لا وجود لتكتل فاعل بدونها، والتي عمل تخريب العقائديات الحديثة وإفسادها النظري والعملي في العقود الماضية على حرمانها منها.

ولا يعني ذلك أن قيم التضامن قائمة وجاهزة في العقائدية الدينية. إن إحياءها يحتاج بالعكس إلى جهد نوعي وقوي ومستمر، هو الذي يعبر عنه تطور النشاط التربوي والتثقيفي والتعليمي والتضامني العملي عند الحركات الاسلامية ذاتها. حتى أصبحت هذه الحركات تسد في الكثير من المواقع ما تخلقه الدولة، كمركز رسمي للتضامن الوطني من حيث المبدأ، من ثغرات خطيرة في هذا المجال: في التربية والتعليم والاعانة أو الاسعاف اللازم. إن العودة إلى استلهام العقيدة الاسلامية في بناء القيم السياسية، بقدر ما يظهر كتجديد لخطاب السلطة، والصراع عليها، وضمان شرعيتها، يطمح إلى أن يشكل أيضا وسيلة لإعادة تكوين النخبة القائدة الاجتماعية، التي هي شرط إطلاق عملية تداول السلطة وتحقيقها، وفي مقدمها بناء القوة السياسية التاريخية القادرة على العمل والمبادرة العامة.

ويبدو لي أن السؤال الأساسي الذي يطرحه المد الاسلامي على الباحث الاجتماعي ليس من نوع: هل تجيب العقائدية الاسلامية الراهنة على حاجات التقدم الحضاري أم لا، ولكن لماذا توجهت حركة التغيير الاجتماعي وتتوجه نحو استلهام المرجعية الدينية، وما الذي يفسر نجاح الاسلامية في تحويل العقيدة الدينية إلى خطاب للسلطة، يميز بين معسكرات متباينة، بدل أن تكون الجذع العقدي المشترك للأمة بكاملها؟

لا يكفي للاجابة على مثل هذا السؤال القول، كما يتردد غالبا، بأن الجمهور الشعبي المتطلع نحو التغيير قد استسهل الالتجاء إلى القيم التي يعرفها والتي وجد عليها آباءه وأجداده، أو التي كانت أقرب متناولا منه، أو التي لا تحتاج إلى تطوير أو تفكير، لأنها تمثل إرثا جاهزا وقائما، في حين أن الدخول في العقائديات العلمانية، اليسارية والليبرالية، واستبطانها والتوظيف السياسي فيها يفترض درجة أكبر من التعلم والتربية، ووعيا أكثر تعقيدا، وقدرة أكبر على التفكير الحديث، أو درجة أعلى من الحداثة.

فمثل هذا الجواب يتجاهل أمرين أساسيين: الأول أن الحركات الاسلامية الأخوانية التي لم تكن تقل نضالية وحسا سياسيا وايمانا بقضيتها، قد نشأت في حقبة سابقة، ولكنها لم تنجح في احتكار الساحة السياسية ومنافسة العقائديات الوطنية والقومية، وبقيت حركات أقلية عقائديا وعمليا. والثاني أن الأصولية هي مذهب إسلامي، كبقية المذاهب العديدة التي نمت في حجر الاسلام لكنها ليست الاسلام نفسه، ولا يمكن أن تتماهى معه. وهذا يعني أن الأصولية ليست أبدا كما يبدو للوهلة الأولى عقيدة بسيطة جاهزة وتلقائية يمكن للمسلم أن يدخل فيها عفويا لمجرد انتمائه للاسلام، ولكنها بالعكس تماما من ذلك، مدرسة فكرية وسياسية مركبة بالمعنى الحرفي للكلمة، ويحتاج استيعابها والتماهي معها والتشرب بقيمها تفكيرا وتأملا واختيارا واعيا وتربية لا تقل إن لم تزد على ما يحتاج إليه الدخول في غيرها من المدارس العقائدية العلمانية اليسارية أو القومية. فإذا كان الاسلام دينا شائعا ومعروفا من الجميع يدخل فيه الفرد بالولادة في الجماعة الاسلامية، فإن بناء العقيدة الاجتماعية السياسية على الاسلام، وجذب العناصر السياسية إليها هو من الاعمال السياسية المحضة والجديدة على المسلم، بل الغريبة عليه تماما. ويكفي كي نبرهن على ذلك أن نشير إلى ما اعترض ولا يزال يعترض أنصار العمل السياسي الاسلامي من عقبات في أوساط رجال الدين والفقهاء

التقليديين أنفسهم والمؤمنين المسالمين. ويكفي أن نلمح كذلك إلى ما أثارته وما تزال تثيره قضية تعيين طبيعة هذه الحركة ذاتها عند القيمين عليها: هل هي حزب أم جماعة. فكلمة الحزب نفسها، وهي جوهر النظام الجديد الذي تريد أن تبينه الفكرة الأصولية داخل الاسلام، أو المدرسة التي تريد أن تبعثها، لم يصبح، بعد أكثر من نصف قرن من النضال والتربية والدعاية، أمرا محسوما، سواء لدى الرأي العام الذي لم يعرف الاسلام إلا دينا جامعا، أو لدى أعضاء الحزب الاسلامي نفسه. وهذا للتدليل على الصعوبة الموضوعية التي تواجه العمل الاسلامي نفسه، بعكس ما يبدو عليه الوضع اليوم، ورفض الطرح الرامي إلى اعتبار انخراط الناس في هذا العمل هو نتيجة الجهل أو التماهي الطبيعي مع الاسلام، أو بالأصح تعبيرا عن غياب الاختيار الواعي والوعي.

لكن أزمة العقائدية السياسية والشرعية العصرية لا تفسر وحدها تنامي هذه الحاجة إلى التسييس الجديد ذي الطابع الشمولي للإرث الديني، وتزايد الطلب على القيم الدينية كمصدر لإعادة بناء مفهوم الأمة والجماعة وإحياء السياسة من جديد كمفهوم وممارسة، وفرض التراجع على النخبة القائمة، قبل إخراجها من دائرة الأمة والمجتمع، وفرض الاستسلام عليها. وفي هذا السياق يعكس طفور الرأسمال المرجعي الاسلامي إلى مصاف المنهل الأول لمفاهيم المجتمع والسلطة، خيبة الأمل بالدولة والسياسة الحديثة كآلية لتجديد القيادة، وعودة الاستثمار في النظريات والمفاهيم والتقاليد السياسية القديمة من أجل فرض تغيير النظام وتجديد مفهوم الدولة التي تحولت بالمعنى الحرفي للكلمة إلى حزب. لذلك فإن الحركة الاسلامية تتنامى بقدر ما تنجح في وضع حزب الله مقابل حزب الدولة وتظهر قدرة ملموسة على دحر هذا الأخير.

وفي إزاء هذا التطور، يترجم نمو الاسلامية وبشكل رئيس التغير العميق في

طبيعة التناقضات الاجتماعية القائمة، والتي افرزها إجهاض الدولة الوطنية في العقود الماضية، كما يعبر عن تبدل قوى الاحتجاج الاجتماعية ذاتها ونوعية مطالبها. ومما لا شك فيه أن تراجع العقائدية القومية والاشتراكية على الصعيدين المحلي والعالمي قد لعب دورا في هذا التطور، بيد أن الأصل فيه هو نشوء المجتمع الهامشي والمهمش الجديد الذي جعل هذه العقائدية التي ارتبطت بمفاهيم الطبقة والحزب، أقرب إلى الأطر العصبوية الضيقة التي لا تستطيع أن تعكس مشاعر وإحباطات الجمهور الواسع، ولا أن تستوعب قواه وتناقضاته وتنوعاته، وأن تنجح بالتالي في مساعدته على مواجهة المشاكل التي يطرحها عليه تنظيم الاحتجاج وإعادة بناء المجتمع. وهي تبدو أكثر فأكثر كأطر متكلسة غير قادرة على احتواء القوى الجديدة والتعبير عن مطامحها.

ويختلف هذا الحلف اختلافا جذريا عن الحلف الاجتماعي الذي بنت عليه حركة الأخوان المسلمين الكلاسيكية في مجتمعات المشرق العربي توسعها الكبير في الخمسينات، سواء أكان ذلك في طبيعة المصالح الاجتماعية التي كانت تسعى إلى التعبير عنها، أو في طبيعة الأهداف التي كانت الحركة تضعها لنفسها في ميدان التنافس على السلطة أو على تعبئة وتكوين الرأي العام السياسي، أو في الوسائل والتكتيكات والاستراتيجيات المستخدمة. فمقابل حركة الخمسينات الاسلامية المكونة من العناصر الشابة والناجحة والصاعدة من الأوساط الشعبية المدينية ونصف الريفية، والطامحة إلى الاندماج في دورة السياسة الوطنية والدولة، كجزء لا يتجزأ منها، تمثل الاسلامية السياسية الجديدة التعبير المطابق لتطور معسكر احتجاج واسع يضم شرائح وفئات تزداد انتشارا وسقوطا وانهيارا واستبعادا من دورة السلطة الاجتماعية، سواء كانت دورة مادية أو معنوية أو سياسية. ويتطور مضمون هذه الحركة واتساق مفاهيم عقائديتها وصوت احتجاجها بقدر تطور هذه القاعدة واندماجها، واختلاط التهميش السياسي

والاقتصادي والمعنوي معا. ويتعمق هذا الاندماج الذاتي داخل معسكر المهمشين بنفس الوتيرة والدرجة التي يتكون فيها في المجتمعات العربية معكسر الأقلية المحتكرة بالمعنى الحرفي للكلمة لكل مستويات السلطة الاجتماعية، وبالتالي لكل مصادر التقدير الانساني والعلم والمعرفة والقوة السياسية والاقتصادية ٢٧.

فعلى المستوى الاقتصادي، أدى العجز عن تكوين شروط النمو والانتاج الحديثة، وما تبعه من إخفاق خطط التنمية الوطنية إلى ولادة نمط جديد من إقتصاد المضاربة الذي يستند إلى طبقة من السماسرة والمرتشين الصغار والكبار الذين لاهم لهم إلا تأمين مصالحهم الشخصية، ولا حافز لنشاطهم إلا حب السيطرة والأنانية. وكانت نتيجة ذلك تفاقم تركيز الثروة في يد أقلية محدودة، وانهيار الانتاج وقيمه في مقابل نمو الاستهلاك، وازدياد البطالة العلنية والمقنعة والإخراج المنتظم من سوق العمل الوطني لأجيال كاملة، لم يعد لديها أي أمل في التحول إلى أعضاء فاعلين في المجتمع إلا الهجرة نحو بلاد أخرى.

وعلى المستوى السياسي، أدى تجميد تداول السلطة، بواجهة تعددية أو بدون واجهة، إلى فساد القيادة الاجتماعية السياسية ثم تكلسها وتحللها، مع قتل إمكانية نمو البدائل والقيادات والأطر الشابة الجديدة، حتى لو احتاج الأمر إلى اغتيالها. وبقدر ما أصبح الحفاظ على السلطة والثروة هدفا وحيدا وساميا لدى النخبة القائمة، وبقدر تصاعد المقاومة والمعارضة من كل صوب، تحول النظام السياسي تدريجيا إلى نظام احتلال أجنبي، وجعل من شن الحرب الوقائية الدائمة ضد المجتمع سياسة رسمية. وهكذا قاد الاستبداد إلى الحرب الأهلية المعلنة التي تشنها الدولة التي أصبحت مركز تجمع المصالح السائدة ضد المجتمع بأكمله.

وعلى الصعيد الثقافي والعقدي فرضت النخب الحاكمة مذاهب الدولة على الجميع، وحظرت الحوار والتعبير الحر والجدل، وجعلت من الاستفزاز للعقائد

والأفكار والقيم الاجتماعية فرصة للإرهاب النفسي والقهر ودفع المجتمع لاستبطان الدونية والعبودية حتى يسهل إخضاعه وانقياده. وما كان لمثل هذه السياسة إلا أن تحول الثقافة نفسها إلى عقيدة سياسية، ومركز توظيف للحرب السياسية، وشق الثقافة الوطنية بين رؤيتين وتيارين ومرجعيتين متناقضتين ومتعارضتين، وطنية تقليدية مجرومة من التعبير عن نفسها ومتماهية أكثر فأكثر مع المجتمع المستعبد، وثقافة حديثة المظهر والشعار، مرتبطة بالدولة والنخبة السائدة. وإضافة لما بعثه هذا الوضع من شعور بالحرمان والاستبعاد والقطيعة لدى القسم الأكبر من المجتمع، فقد عمل على قتل الجدلية الثقافية التي تستطيع وحدها، من خلال توفير أطر المناقشة والحوار، إنضاج الممارسة الاجتماعية، وامتصاص التوترات السياسية والاجتماعية، وتمثل القيم الوافدة الحديثة، وإعادة تفسير الأفكار الموروثة، وتجديد رؤية المجتمع لنفسه ودوره. لقد خلقت احتباسا فكريا عميقا أدى إلى التقهقر داخل الوعي الاجتماعي العام والتراجع عن العديد من المكتسبات الماضية، سواء في ميدان التفسير والعقيدة، أو في ميدان إدراك وهضم المباديء والقيم العصرية.

وعندما برزت نتائج هذا النظام الجديد، وأخفقت المعارضات التقليدية اليسارية والليبرالية في تقديم العون، أو تبديل بنية النظام المطلق، وإخراج الأغلبية من موقع الهامشية، وتحرير آلية تجديد السلطة والنخب الحاكمة، من جهة ثانية، ثم أخيرا، عندما انهارت عقائديات القومية الشكلية التي قامت عليها مشروعية العديد من هذه النظم، وبرز ما يختفي وراءها من سياسات، لجأ المجتمع، أو بالأحرى الفئات الأكثر تهميشا ووعيا فيه في الوقت نفسه، إلى المخزون الاسلامي لتكوين رأسمال شرعي لمعارضة تزداد قوة واتساعا وتنوعا يوما بعد يوم، ويقدم لها العناصر المادية والرمزية الضرورية لتنظيمها عقائديا ونفسيا وعمليا.

فالحديث باسم الاسلام له في السياسة مفعول العودة إلى منبع القيم التأسيسية

للاجتماع العربي والاسلامي التاريخي في مقابل الاجتماع الحديث المتهاوي. وهو يعزف بالمقابل على وتر مشاعر العدل والمساواة المثالية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعا، اعتاد على أن يتم اسقاطه دائما من الحساب، وفي كل العهود، وفرض عليه التذلل والتزلف وإراقة ماء الوجه للحصول على أبسط الأمور المعيشية أو الادارية. وهو يبعث الأمل بقدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدى المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف. بل إن الجزء الأكبر من سحر الدعوة للسلطة الاسلامية نابع من الرغبة في قلب الأوضاع والانتقام للذات من حالة الهامشية والمذلة وانعدام الوزن لدى الجزء الأعظم من الجمهور، أكثر مما هو ناجم عن الأمل العميق والحقيقي بالخروج منها. إن روح الصرامة والرغبة في الانتقام يختلطان، على مر العصور وفي كل المجتمعات، بالبحث عن العدالة والمساواة، ويعبران عن العجز الموضوعي عن تحقيقهما، كما يمتحان من نبع الاحباطات المتنوعة والحاجة، لدى الأغلبية الساحقة من الجمهور الشعبي، إلى الاندماج الاجتماعي والاعتراف والتواصل الروحي والانساني ٢٨.

هكذا لم يكن هناك من يستطيع أن ينافس النشاط السياسي الاسلامي في قدرته على أن يجمع وراء رايته ما تجمعه الحركات الاسلامية اليوم من جمهور متعدد المشارب والمواقع، من أبناء الطبقة الوسطى المبعدين عن الحكم والسياسة بالقوة، إلى الكتل الشعبية التي فقدت الأمل بالمستقبل في إطار النظام الراهن، مرورا بجماعات كثيرة من المثقفين الذين نقلوا أو جيروا آمالهم وأهدافهم الوطنية من العقيدة الحديثة القومية أو الاشتراكية التي فقدت فاعليتها إلى الاسلامية، وبأولئك الذين لم تخب الرغبة لديهم بلعب دور سياسي في صورته الجماهيرية والشعبية التقليدية. ويجذب هذا النشاط أغلب عناصر النخبة النابعة من الأوساط الشعبية العريضة التي يشكل التيار الاسلامي الإطار الأكثر انفتاحا نفسيا وفكريا

عليها، والأقرب متناولا منها، والذي يمكن أن يقدم لها إذن فرصة أكبر للصعود والتقدم والاندماج في المجتمع السياسي ودائرة النخبة الاجتماعية. وبالتأكيد هناك قوى أخرى تسعى إلى استخدام التنافس بين النخب، قوى خارجية وداخلية. بيد أن هذه القوى ليست من صلب الحركة ولا من المساهمين في تكوينها. فالمستهلك الأول للفكرة الاسلامية اليوم هي من دون شك الجزء المقصى من النخبة، والجزء المهدد من الطبقة الوسطى التي تكاد تطحنها الأزمة الاقتصادية التي قادت إليها، بالارتباط باحتكار الدولة، الطبقة الجديدة الطفيلية. أما الاسلام الذي ترتبط به بعض هذه الأوساط السمسارية والمضاربة فهو من نوع مختلف تماما. إنه إسلام النظم الغنية التي يطلق عليها اسم المعتدلة ٢٩.

وبالمقابل، من الطبيعي أيضا أن تدفع الحركات الاسلامية التي توظف في بنائها لنفسها الرأسمال الديني، أي تطمح إلى بناء السلطة على الشرعية الاسلامية، كما تعرضها التصورات الراهنة، وكما تفسرها هذه الحركات، أو بعضها، إلى إثارة الخوف والهلع في بعض الأطراف الاجتماعية من أبناء النخبة المثقفة والطبقات الوسطى ذات النظرة الحديثة والعصرية، ولدى أصحاب المصلحة الاقتصادية في التعامل والارتباط بالسوق الخارجية، وكذلك جزءا كبيرا من النساء اللواتي يخشين المساس بما يبدو لهن مكتسبات أساسية حصلن عليها في العقود الماضية، ويخفن الاقصاء من الحياة العامة بعد أن اكتشفن دورهن الاجتماعي ودخلن بشكل أو آخر في الحياة المدنية والسياسية. وليس المقصود بالضرورة المثقفات أو صاحبات الشهادات، بالرغم من أنه لاينبغي الاستهانة اليوم بعددهن وقوتهن كجزء من النخبة الاجتماعية في أكثر البلاد العربية. إن الاختيار الاسلامي يرتبط دون شك بالتشديد على نوع من القيم الأخلاقية، ومن الصرامة في التنظيم، ومن الميول الشمولية، الذي يخيف بالضرورة فئات متباينة من السكان يختلط فيها دعاة الحرية الحقيقية والمؤمنون بضرورة التحديث والعلمنة كشرط للتقدم والتنمية،

والخائفون من الحرب الطائفية وانهيار الروح القومية، مع أصحاب المنافع، وسماسرة الأسواق الغربية والموظفين الذين اعتادوا على التسيب، والتصرف بأموال الدولة وكأنها ملكهم الشخصي .

ويستثير شعار الدولة الاسلامية كل القوى والفئات التي يؤلف تطبيقه إقصاءا عفويا وتلقائيا أو مقصودا لها . وفي مقدمة هذه القوى دون شك الأقليات الدينية التي تخاف على وضعها القانوني والسياسي والاجتماعي ٣٠ . يضاف إلى ذلك القسم الأكبر من النخبة الاجتماعية التي تفتقد إلى الحساسية الدينية العميقة، أو التي يحركها الخوف من الاسلام، أو يدفعها التمسك بقيم حديثة تعتبرها غير موجودة في الاسلام، أو يجذبها الشعور بأن العداء للاسلام يمكن أن يقربها من عالم الحضارة ويرفع من قيمتها التاريخية ويميزها عن الناس والأغلبية المسلمة المتخلفة . وهناك العناصر المستفيدة من نظام الانتفاع والوصولية التي تخشى كل مايتحدث عن الوطنية والقومية والمصلحة الجماعية وتهرب من كل ماهو مخالف لرأي السلطة وتجعل من مماثلة المناخ العام أداة لتحقيق مآربها . وهناك الدولة والنخب السياسية الحديثة عموما التي تسعى دائما، من قبيل تحقيق التوازن السياسي، إلى تعبئة القوى المنافسة ضد القوى التي تشعر أنها تهدد مواقعها، في هذه المرحلة أو تلك، أو تشكل تهديدا للنظام، أو لموقعها داخل النظام، أو داخل المعارضة، ومن ثم في النظام المقبل، أي باختصار في السلطة الاجتماعية العامة .

فإذا كانت المرجعية الاسلامية، قد نجحت في بحر فترة قصيرة في جذب جمهور واسع، فذلك بالضبط لأنها قادرة كعقيدة دينية على تجاوز التقسيمات التقليدية التي كانت تفرزها العقائديات الحديثة، الطبقية والفكرية، وفتح المجال أمام تكوين تآلفات سياسية جديدة لا يمكن أن تقوم إلا بقدر ما تنجح في اختراق حدود التشكيلات السابقة المترهلة وغيرالفاعلة، واحتواء قواعدها . فهي لا تقبل

ولا تقصي إلا على أساس معيار واحد: إعلان الانتماء للاسلام والأخذ به شعارا سياسيا، إضافة إلى ما يمثله بشكل طبيعي كدين. إن قوتها كعقيدة سياسية نابعة من إمكانياتها المضمرة على أن تستوعب فئات من كل الطبقات الاجتماعية، أي أن تكون عقائدية معارضة سياسية، وفي الوقت نفسه وطنية، بعد أن تحولت العقائدية الوطنية السابقة إلى عقيدة تمييز حاد بين شعب ونخبة. وبهذا المعني فهي تشكل أيضا شكلا جديدا من أشكال الحركة القومية، أو مظهرا من مظاهر تحولاتها التاريخية.

وإذا كانت حركة الاحتجاج الجديدة لم تستلهم قيمها ورموزها من العقائديات اليسارية التقليدية، فليس ذلك لأن هذه العقائديات بقيت في العالم العربي سطحية معلقة على جسم الثقافة والوعي العربيين، لا جذور لها، أو لأنها ارتبطت بجماعات حلقية وهامشية، وفي الغالب مستغربة، بعيدة في حساسيتها العميقة عن الجمهور الواسع، ولكن لأنها لا تبدو في الصورة التي هي عليها اليوم قادرة على الرد على مطالب الاحتجاج الراهن وفهم أبعاده المتعددة والشاملة. فهي لا تزال مرتبطة بتجربة عالمية ومحلية سلبية، وقد أصبحت مركز توظيف نفسي وفكري خاص أنتج سلوكا معينا هو الذي ارتبط بسلوك النخبة السائدة، ولم يعد بإمكانها بالتالي أن تتحول إلى منهل لقيم جديدة ومختلفة معارضة وشعبية، وأن تواكب ممارسة متجددة وتقود تجربة تاريخية جديدة. إضافة إلى أنها، عند تراجع النظام العام، تراجعت معه وربطت نفسها به، نظرا لخوفها من مزاحمة العقائدية الاسلامية لها في احتلال موقع العقائديات والقيم المعارضة. وما كان لهذا إلا أن يزيد من عزلتها ويضاعف من فرص العقائدية الاسلامية في احتلال هذا الموقع تقريبا دون منافس.

وهدا مايفسر سعي قوى المعارضة والاحتجاج الاجتماعية، مهما كانت

أصولها ومشاربها، للبحث عن أطر شرعية جديدة ومفاهيم وقيم تساعد في التعبئة حول شعاراتها، وفي صنع الأطر والتنظيمات المعارضة وتأمين استمراريتها واستقرارها، وتكوين السلطة الداخلية فيها. ومن هذه الناحية يمكن القول إن قوى التغيير الاجتماعية لا تفكر في صلاحية عقيدة من الناحية المنطقية، كما لاتنظر في فلسفتها العلمية أو الدينية حين تحتاج إلى أن تستخدمها لتنظيم نشاطها وممارستها وتعبئة جمهورها. فهي تستطيع أن تدمجها في النظام الفكري الذي تريد، وتضفي عليها الطابع الذي يتماشى مع المناخ والوسط السائد فيها لدرجة أصبحنا في بعض الأحيان نقرأ الأفكار الماركسية الأشد تطرفا في العقائديات الاسلامية أو الدينية التي تستعيرها لتدعم ميولها الثورية. فهي مثل كل الحركات السياسية، ليست مضطرة إلى إضفاء الاتساق الفلسفي على خطاب وظيفته الرئيسية تحريك الجمهور وتنظيم وعيه، لا ضبط معايير الفكر والتفكير. إن الاتساق يطرح عندها من وجهة نظر الفعالية السياسية المحضة. فهي تأخذ لذلك كل مايقع تحت يدها وماتشعر أنه يمكن أن يفيدها من أفكار وشعارات، وتعيد صوغه على ضوء حاجاتها، واختياراتها، وذلك في نطاق الرساميل الرمزية والعقائدية المتوفرة، حديثة أم قديمة، محلية أم عالمية. إنها تبدو على هذا المستوى ذرائعية محضة. إن تكوين العقائديات السياسية يتجاوز كل خصوصية قومية أو محلية بقدر ما يسمح بذلك تداول الأفكار على المستوى العالمي، ولا يتحكم به إلا ما تشمله ساحة الوعي الجمعي.

وليس اللجوء إلى الإرث الديني كمصدر لتكوين خطاب السلطة ظاهرة غريبة على الدولة العربية الوطنية نفسها، وليس هو نقيضها بأي شكل من الأشكال. فقد ولدت الاسلامية كحركة سياسية مع نشوء هذه الدولة، ونمت وتطورت بتطورها. وأحيانا بمساعدتها ورعايتها. وكانت السلفية من الحركات الفكرية والسياسية التي أسست لهده الدولة وقادت بقوة حركات الاستقلال الوطني. بل

إن هذا اللجوء قد زاد مع تأسيس الدولة الحديثة بقدر ما خلقت هذه الدولة فرص العمل السياسي، وحسنت من شروط استعادة التراث وفهمه. إنه مرتبط إذن ارتباطا وثيقا بما عرفته المجتمعات العربية من إحياء إسلامي عام نتيجة لتطبيق الاصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وقد شهد قفزة كبرى بعد انهيار الامبرطورية العثمانية وما أدت إليه من إحباط من جهة في مجال تحقيق الانتماء الجماعي الديني، وما أثارته من فراغ سياسي. ونشأت الدعوة الاسلامية الجديدة، أو الاسلامية السياسية، كرد على هذا الانهيار وتعويض له في الوقت نفسه. ولكن هذه الدعوة بقيت محدودة الانتشار طالما كانت الأسس الوطنية القومية والليبرالية قادرة على احتواء التناقضات الناجمة عن بناء الاجتماع السياسي الجديد، وتأمين الحاجات المرتبطة بتكوين الكيانات الجديدة. وليس هناك شك في أن القيم المرتبطة بالفكر القومي عموما هي التي احتلت المكان الأول في ساحة الوعي السياسي والهوية، في هذه الفترة، دون أن يعني ذلك غياب الفكرة الاسلامية. وقد احتوت الفكرة القومية العربية المشاعر الاسلامية وضمنتها نفسها بقدر ما كانت قادرة على التقدم بالنشاط الجماعي العام على طريق التحرر والتقدم والانجاز المادي والمعنوي. وربما كان أقرب إلى الحقيقة أن نقول إن الاسلامية كوضع للدين في خدمة السياسة، كما يقال ببساطة، ليست ظاهرة عرضية بقدر ما هي الظاهرة المستمرة، أو الأرضية العامة التي ترتسم عليها، في هذه المرحلة أو تلك، مواقف وحركات مختلفة ومتجددة تتفاعل معها إلى هذا الحد أو ذاك دون أن تتنكر لها. إنها تستمد قوتها من العوامل ذاتها التي تقوم عليها حركة الاحياء الاجتماعي والسياسي لمجتمعات بقيت هامدة لفترة طويلة. وهي الخميرة التاريخية الحقيقية الفاعلة في هذا الاحياء. ولذلك، في كل مرة ينهار فيها البناء الوطني، تبرز الأساسات العميقة، وتعود الصورة إلى أصولها. وتمثل العودة للرأسمال الاسلامي المنبع الخفي لقيم النظام وعنصرا أساسيا من عناصر استقراره النفسي وتوازناته العميقة ٣١.

ولعل الأمر الجديد هو توسع دائرة النشاطات السياسية التي يسعى النشاط الديني السياسي، أو السياسي المرتبط بالدين، إلى مواجهتها والاجابة عليها. فهو يكاد يطمح اليوم إلى إعادة بناء الدولة والمجتمع المدني معا، أي الاجتماع السياسي، وبموازاة ذلك إلى تحويل الرؤية الدينية إلى أرضية عقائدية لتحالف اجتماعي سياسي ثقافي واسع وفعال، بعد أن بقيت الحركة الاسلامية في الحقبة الأولى من تاريخ الدولة الحديثة العربية حركة إصلاح فكري وتربوي، ولم تتجاوز في الحقبة الثانية كونها قوة بين القوى الأخرى، تتقدم أو تتراجع حسب الزمان والمكان وظروفهما المتغيرة. وهذا الاتساع في قاعدة الاجابات أو المطامح من جهة، وفي الطموح لاحتلال موقع العقيدة الاجتماعية المهيمنة في الدولة والمجتمع، يعكس في الواقع الطفرة التي حصلت داخل المجتمع السياسي العربي الحديث نفسه، وتوسع دائرة قوى الاحتجاج على الدولة الحديثة، وتعدد أشكالها وأصولها، وتباين مشاربها. وبالمثل يعبر تراجع العقائديات الحديثة عن موقعها كملهم أول للسياسة، للفكر والقيم السياسية وأنماط التنظيم معا، وعن فقدانها المتزايد للأمل في التحول إلى إطار للتنظيم المدني من جديد، على مستوى الشعب كله وليس على مستوى النخب الضيقة، عن واقعة أكبر هي تلاشي الوسط الاجتماعي وتبدل البنية السياسية والمجتمعية الذين كانا يسمحان للعقائديات السياسية الحديثة، بالنمو ويستدعيانه معا. فبعكس التيارات الاسلامية التي عرفتها المجتمعات العربية بعد الحرب الثانية، والتي كان يغلب عليها تيار المشاركة على قاعدة الليبرالية، أصبحت المطالبة بالدولة الاسلامية تعبيرا عن رفض النظام القائم من جذوره، أي رفض الشرعية والقيم الموجهة التي يقوم عليها، وتأسيس نظام جديد، وشرعية جديدة. وهكذا تظهر الاسلامية المعاصرة وكأنها قطيعة مع الماضي، ودعوة للقطيعة مع التاريخ الحديث للدولة والسياسة في المجتمعات العربية أيضا. إنها التعبير المباشر عن رفض سياسة التهميش الروحي والاجتماعي و المادي الساحق، والرد الشامل عليها

من قبل مجتمع أخرج من دائرة الحياة والمشاركة والمسؤولية، وفرض عليه الصمت والموت البطيء. وهي تطلق على نفسها طواعية اسم الثورة، وتجسد أكثر فأكثر النزوعات الثورية، أي الرفض والاعتراض الجذري على هذا النظام الذي يعني إخراجها من كل نظام، وانعدام الثقة بها والأمل بإصلاحها.

بل إن من أهم الأسباب التي دفعت إلى تحويل الاسلام إلى المصدر الأول للرأسمال السياسي المتداول في المجتمع العربي اليوم، هو مايقدمه من اختلاف بارز وواضح، بالمقارنة مع العقائديات الممكنة الأخرى التي كان من المحتمل توظيفها لنفس الأهداف، في قيمه وأشكال التعامل به، عن العقائد الحاكمة، وبالتالي ما ينطوي عليه من فرص أكبر للتميز الشامل عن النظام ، وعن القوى العالمية التي تقف وراءه أو تدعمه. خاصة وأن مصطلحات الوطنية والقومية والمساواة والعدالة والقانون الحديث قد احتكرت لفترة طويلة من قبل النظام الحاكم.

لكن هذا لا ينبغي أن يدفع إلى الاعتقاد بأن العقيدة هي التي تخلق الحركة الاجتماعية. وهو الوهم الذي تستمد منه الحكومات والنخب السياسية سياسة ممارسة الرقابة على الفكر ومنع تدوال الأراء، كوسيلة لوقف تطور الحركة الاجتماعية. إن الاحتجاج الاجتماعي، مهما كانت طبيعة القيم التي توجد في التداول، يمثل حركة مستقلة ومتميزة عن العقيدة التي يستخدمها، دون أن يعني ذلك أنه يتناقض معها. إن نشوء المصالح المتميزة الاجتماعية، في الواقع، وفي الحياة العملية، هو الذي يخلق الحاجة إلى عقيدة تتفق معها، من حيث الدعوة إلى التضامن، أو من حيث العمل على المقاومة أو الخضوع. ومن أجل ذلك لا يضع معكسر المصالح الجديد أمامه أي عقبة في انتقاء وتجميع عناصر عقائديته الجديدة التي ترد على مطالبه، من أي مصدر مذهبي كان، حتى لو اضطر إلى إعادة تفسير هذا المذهب، أو إلى إضفاء معان وأفكار وأهداف عليه ليست نابعة منه، بل أحيانا

مناقضة لمعانيه وأفكاره وأهدافه وقيمه الأولى. ولا يتطلب كل احتجاج بالضرورة، وبصرف النظر عن شرعيته أو عدم شرعيته، عقائدية منطقية ومتسقة وناجعة، ولا يتضمن كل احتجاج بالضرورة أيضا إمكانية تحويل السلطة السياسية، بل يمكن أن يكون تمردا تدميريا شاملا.

فلا بد أن نميز منذ البداية بين مستوى الوعي وبين مستوى الممارسة. إن التيارات العقائدية غالبا ما تشكل إطار تحالفات ظرفية إجتماعية تخترق الطبقات المختلفة لتجمع بين فئات يمكن أن تكون متنافسة على صعيد اقتصادي مثلا، ولكنها ذات مصلحة مشتركة في صعيد آخر. وهذه التحالفات المتعددة الأطراف، الاقتصادية والسياسية والثقافية والسياسية، هي التي تشكل أصالة وخصوصية الأنظمة الاجتماعية-السياسية. ولو أمعنا النظر لوجدنا أن أصل تفجر الصراع حول الاسلام هو تحوله كما ذكرنا إلى نوع من الخط الفاصل بين تحالفين عريضين، ثم أكثر من ذلك إلى محور للتمييز بينهما. ولأنه أصبح كذلك فقد أنتج من خلال منطق الصدام والمواجهة، وبسببه، موقفين متطرفين ومتجهين أكثر فأكثر نحو التصعيد في التطرف: موقف العداء للاسلام بكل مايعنيه هذا من معنى – وما لم يكن موجودا من قبل – وموقف الحركة الاسلامية الجديدة التي تجعل من تطبيق الاسلام، حسب تفسيرها الخاص، شرط اعترافها بالدولة ومعيار مثل هذا الاعتراف، بل محور كل انتماء جماعي.

وبقدر ما كان تهميش القوى الاجتماعية الواسعة يبرر ذاته بعقائدية تقدمية أو تحديثية، جاء تأليف الاحتجاج الشامل على هذا التهميش تحت راية إسلامية. وهكذا جعلت هذه القوى من الفكر الاسلامي، بقيمه القديمة المرتبطة بتراث الاسلام السياسي التقليدي، وبقيمه الحديثة المستمدة من تأثر الاسلام بالفكر السياسي الحديث وأخذه عنه، منجما تستمد منه العناصر المعنوية والمادية لتكوين

المعارضة، لا كوسيلة لإعادة توزيع الثروة الاجتماعية ولكن أكثر من ذلك، لإعادة توزيع القيم السياسية والاحترام الذاتي والمعنى والانسانية. لقد أصبح شعار الاسلام مستودع آمال المساواة والعدالة والكرامة الذاتية، بقدر ما أصبح رمزا، في مواجهة الاستلاب العام، وارتهان الفكر السياسي والاجتماعي والتنظيم السائد لقيم تتنكر للانسان وتتحول إلى مصدر لتبرير القهر والاستبداد والعنف. وبقدر ما تسعى النظم الراهنة في صراعها لتأكيد نفسها وكسر شوكة خصومها إلى تهميش الاسلام، وتجاهل تجديده، يتحول الاسلام، في المجتمعات المهمشة والمطرودة أو المنبوذة، إلى مصدر إلهام مماثل لقيم التمرد والمحافظة والاقصاء. وهكذا يلتقي الدين المهمش بالشعب المستبعد من الحياة والحضارة، ليجعل منه قاعدة وإطارا للاندماج خارج الدولة أو ضد النظام.

ففي مواجهة التفتت والتدمير المتواصل لكل نوابض التواصل والتفاهم والتعاون بين أفراد المجتمع الواحد، يظهر الاسلام بما يمثله من رصيد ثابت لقيم الأخوة، كمرجع أول لإعادة إحياء مفهوم العمل الجماعي، والتضامن الوطني الذي أفرغه الاستخدام الاستهلاكي الرخيص من محتواه العملي.

وضد اقتصاد النهب والسلب الذي قاد إلى الإفقار العام من جهة، والاثراء الفاحش من جهة ثانية، يبرز الاسلام كحامل أبدي لنزوعات العدالة والمساواة وإلغاء التمييز. وضد حظر تداول السلطة، وإفساد الحياة السياسية، الحزبية والنقابية والمهنية، وكسر التضامنات الاجتماعية، تغطي العودة للإسلام الأمل التاريخي بإعادة بناء الروح الانسانية وتحرير العاطفة الجمعية. وضد الاستلاب وحظر التفكير وتحطيم قنوات التواصل والتعبير، يتحول الاسلام إلى قناة سرية لنقل العواطف والمشاعر الاجتماعية الكلية وتحقيق التصورات الذاتية.

إن جوهر المسألة هو إجهاض السياسة الحديثة، أي جملة من التصورات

العقدية والبرامج والغايات والوسائل المعدة لتحقيقها. وقد دفع انهيار المعايير الاجتماعية والسياسية إلى تركيز شديد ولا إنساني للثروة الحضارية بعمومها، وخلق كل الشروط اللازمة لولادة بربرية حقيقية، أي أغلبية اجتماعية هي حشد من المشردين عقليا و ماديا، الذين يعيشون وجودا مستنقعا، لا تعبره ولا تمر به تيارات الفكر ولا تيارات الحضارة ولا تيارات رأس المال، يتعيش كالطفيليات على ما يتساقط من بقايا استهلاك الطبقة الأقلية. إن الاسلامية الجديدة، في عنفها وتطرفها، هي التعبير عن تحول شعب بيوت الصفيح من فئة إجتماعية هامشية إلى مجتمع كامل، ومتن للمجتمع، وبالمناسبة نفسها هي الرغبة في تحويل النخبة التي كانت مركز المجتمع إلى مظهر طفيلي لحضارة أجنبية، ومن ثم تهميشها العملي. ولذلك فإن هذه العقائدية الجديدة التي تعمل على إعطاء هذا الحشد الهائل والمتعدد الأشكال والمستويات من المستبعدين من النظام، وعيا، مستحيل التحقيق تقريبا، بذاتها، يصاهر بين عناصر مختلفة وشديدة التنوع والتباين، تؤلف نوعا من المزيج الانفجاري الخطير. فهي تجمع في ذاتها عناصر التنظيم الأداتي والعنف الاجتماعي التي تستعيرها من النظم الماركسية الحديثة، وتضفي عليها طابع الشهادة والتضحية والقوة المعنوية التي يغذيها ويدعمها الايمان، إلى عناصر العداء للغرب التي تستعيرها من الحركة القومية والفلسفة القومية عامة، وتعطيها صورة الخصوصية الاسلامية، إلى عناصر المساواة الجذرية التي يبثها الايمان والاسلام كعقيدة، إضافة إلى ما تشتمل عليه العقيدة الاسلامية من منابع أصيلة لرفض الهيمنة والطغيان والتمييز داخل الجماعة.

ويتعمق دمج هذه العناصر وتكوين الفكرة المفجرة والمتفجرة، أي التي تستطع أن تقدم لهذه الكتلة الهائلة من الاحباط والشعور بالغبن والاجحاف، اتساقها وتنظيمها الذاتي الصعب، وأهدافها الممكنة، والواضحة، مع نجاح الفكر الذي يستلهم القيم الدينية في حل تناقضات الواقع العملي وتحقيق المكاسب السياسية.

ويتقدم ويتسع انتشاره مع تفاقم الهوة بين الأغنياء والفقراء، وازدياد ارتباط التمايز الطبقي بالتمايز الثقافي. فلأن حلف الاحباط والانهيار الاجتماعي قد تغير تماما، كما تغيرت آفاق عمله وأدوات هذا العمل، أي معطيات المعركة الاجتماعية كلها، وتغلب اليأس على الأمل، لم يعد من الممكن للعقائديات الاحتجاجية الحديثة التي كانت مرتبطة في الواقع بأنواع احتجاج الطبقات الوسطى وسعيها إلى فرض مشاركتها في السلطة السياسية، أن تستمر في الحياة. لقد انزلقت التربة تحت أقدامها، أو بالأحرى تكونت تربة جديدة شديدة الوعورة، لايمكن أن تعيش فيها إلا النباتات الصلبة التي تميز المناطق الفقيرة والجافة. وهكذا تنسحب العقائديات الحديثة الثورية من ماركسية وقومية وبعثية واشتراكية وعلمانية أمام العقائديات الدينية الثورية التي تتجمع في وعي الأغلبية الساحقة كما تتجمع الغيوم المتلبدة في السماء، وتنكفيء أكثر فأكثر على تجمعات المثقفين الضيقة والمسحوقة بين طبقة الطفيليين الهائلة القوة والشعب المتدهور الأحوال. وتراجعها ناجم عن تفاقم هذه القطيعة الاجتماعية والسياسية. فهي لم تعد تشكل أداة لبناء لغة مشتركة أو إطارا ملائما للعمل الجماعي الفعال وتركيب أو لحم قوى الاحتجاج المتنوعة والمتعددة الأصول والمشارب، بالرغم مما كانت تمثله وترتبط به من قيم التحرر والمساواة والاستقلال. إن العقائدية الاسلامية تتحول أكثر فأكثر إلى مجال للتنظيم الفكري والتعبئة السياسية في العالم العربي، بقدر مايتحول التفاوت الاجتماعي الى قطيعة بين شعبين، على أسس مادية، وسياسية، ولكن أيضا ثقافية.

IV

نظام المواجهة:

3 ـ أزمة الأخلاقية أو في أصل العداء للمجتمع

لا تمثل الأصولية إذن عقيدة دينية أو تتطابق معها. إنها تؤلف بالأخرى مسعى ملموسا لبناء ما يمكن أن نسميه العقيدة الاجتماعية، أي نظام القيم الجماعية، السياسية والمدنية والأخلاقية الذي يتوقف على وجوده اشتغال المجتمع نفسه كمجتمع مدني ومتمدن. ولا تكمن وظيفة العقيدة الاجتماعية في انتاج القيم الانسانية، ولا المفاضلة بين القيم الروحية التي يفرضها التراث أو القيم المادية التي يعثها التأثر بالحقبة الحضارية. وهي تختلف اختلافا كليا عن الفلسفة وما تشتمل عليه من قيم عقلية، وعن الدين بما يمثله من رؤية روحية وعقائد إلهية ومشاعر إنسانية. إن العقيدة الاجتماعية، بعكس المذاهب والأديان والمنظومات الفكرية والعلمية المتعددة والكبرى، لا تنشيء قيما، أو ليست منبعا للقيم والمعاني والرموز، ولا منتجا لها. ولكنها حصيلة إعادة تركيب هذه القيم والمعاني والمباديء والرموز التي تنتشر في المجتمع، وتنظيمها في صورة جديدة تأخذ بالاعتبار المهام التاريخية الأساسية المطروحة عليه، والامكانيات التي يتوفر عليها، كما تأخذ بالاعتبار التوازن الاجتماعي والمصالح البشرية والتطورات الاجتماعية. إن العقيدة الاجتماعية لا يمكن أن تتطابق مع الدين أو مع العلم أو مع أي عقيدة اجتماعية أخرى لمجتمع آخر، أو حتى لمرحلة سابقة. والدين لايؤلف تلقائيا عقيدة اجتماعية بالمعنى الدقيق الذي حددناه، طالما أنه منبع لعقيدة إنسانية، تتجاوز المجتمعات والحقب التاريخية. والعلمانية لا تقدم من ذاتها كذلك عقيدة اجتماعية جاهزة. إن العقيدة الاجتماعية ، بما هي ترتيب لأولويات القيم التي يشكل منها المجتمع جهاز إرشاده، أو بوصلته في الحياة، لا تتكون إلا من ترجمة هذه المذاهب والنظم الفكرية والدينية القائمة ترجمة تاريخية اجتماعية. فهي وإن كانت مستمدة منها حتما، فهي ليست هي بالذات. وحيز العقيدة الاجتماعية لا يختلط لا بالحيز الديني ولا بالحيز العلمي وإن أخذ عنهما معا. إنها تكمن في القدرة على التركيب

بين المباديء الثابتة المرتبطة بالثقافة مع كل ما تشتمل عليه من دين وعادات وتقليد ونزوعات، وبين الحاجات التاريخية المتغير للمجتمعات. ومن هذه الزاوية تشكل العقيدة الاجتماعية الاطار العام الذي يضبط عملية إعادة بناء نظام المجتمع في كل مرة يحصل فيها تغيير عميق في المثل العليا الاجتماعية أو في المعطيات الحضارية.

فلا تنبع الأزمة الأخلاقية التي نعيشها إذن من انعدام النظم القيمية الأساسية التي توجه سلوك الناس، فلا يعادل تعدد هذه الأخيرة إلا عدم فعاليتها في المساعدة على ضبط الممارسة التجريبية. إنها تنبع بالعكس من غياب الناظم التاريخي أو المنهج العقيدي الذي يوحد النظم القيمية العلمية والأخلاقية التي نخضع لها ويضفي الاتساق اللازم عليها. وغياب هذا الناظم هو الذي يفسر جو الضياع والتناقض الأخلاقي الذي نعيش فيه، ويدفع كل فرد أو جماعة إلى البحث عن انسجامها الخاص في تحويل عقيدتها الذاتية وقيمها الخاصة إلى عقيدة وقيم جماعية، أي إلى اعتبار هذه القيم والعقائد الخاصة أصل العقيدة الاجتماعية وجعل معاييرها الذاتية معايير اجتماعية. وهو الذي يفسر الميل السائد إلى مطابقة المبدأ الشامل والثابت، الصالح لكل زمان ومكان، مع الحاجات المتجددة، وبالتالي الطموح إلى التسامي بها فوق الواقع العملي. وهو الذي ينحو، أو ينحو بنا أيضا، بالعكس، إلى تخفيض المبدأ والمثال الأعلى إلى مستوى الواقع التجريبي اليومي، ومن ثم إلغاء مفعول المثل العليا والمباديء الكبرى والقيم المحفزة ذاتها وترك السلوك يجنح في حقيقة الأمر إلى ما تمليه عليه الغريزة وحدها.

إن ما هو صالح لكل زمان ومكان بإطلاق لايكفي لتوجيه سلوك يستدعي أخذ العوامل المتغيرة، والمرتبطة بالزمان والمكان، بالحسبان. وما هو صالح لواقع معين في حقبة معينة ليس بالضرورة صالحا لواقع مختلف ومتبدل. وهذا هو الذي يبرر وجود العقيدة الاجتماعية ويميز وظيفتها عن الدين أو المذهب. إن العقيدة

الاجتماعية هي الترجمة التاريخية للحاجات والمصالح والمواقف والقيم الجديدة المطلوبة أو المرغوب اكتسابها، من جهة، وللقيم والمباديء العليا والمثل السامية التي لا أساس للمجتمع وللحياة الاجتماعية بدونها. فالعقيدة الاجتماعية هي العقلانية الخاصة التي تضمن للمجتمعات، من خلال تعيينها للقيم والمعايير والغايات والمعاني، أن تتعرف على ذاتها، وتعين لنفسها في سياق حضارة معينة مكانها وموقعها ودورها، وتبين للفرد مسؤوليته ومصالحه وحقوقه وواجباته والقيم التي تتيح له أن يختار من بين الأمور أصلحها. والهداية تعني المساعدة على سلوك طريق الخير والحق والرشاد. وهو طريق العقل بقدر ما أنه الطريق الذي يتيح الانسجام بين الجماعة والفرد، ويجعل من الممكن للمصالح العليا الاجتماعية أن تدرك نفسها من خلال المباديء الكبرى، ويضمن للمصالح الانسانية الفردية والجزئية اليومية والسريعة أن تتحقق في الوقت نفسه حتى يمكن للحياة أن تأخذ مجراها. باختصار إن مثل هذا النظام القيمي الثابت والمقبول هو الذي يضفي على النظم الاجتماعية قيمتها، ويضمن وحدتها واستقرارها، وهو الذي يوفر شروط السعادة والطمأنينة والثقة والسلام للفرد ويدفعه نحو العمل والتضحية ونكران الذات والابداعات الجماعية التي من دونها لا يوجد أي مبرر لقيام المجتمعات المدنية المتميزة واستمرارها، في الوقت نفسه. فإذا ضعفت هذه العقيدة واستنفدت القدرة التركيبية التي تمثلها، جنح النظام الاجتماعي إلى الانحلال والتفكك، وفقد المجتمع والفرد معا أي معيار واضح ومشترك يمكن أن يستخدمه في توجيه سلوكه والتعرف على نفسه وحاجاته. وهو ما نسميه بالأزمة الأخلاقية. وفي هذه الحالة لن يبقى أي قاعدة أخرى يمكن أن تضبط سلوك الأفراد ومصالحهم إلا النوازع الشخصية والقوة العنفية. وهذا يعني زوال الطابع المدني عن المجتمع واستفحال منطق الهمجية.

ولو تأملنا مليا في واقعنا لأدركنا أن مجتمعاتنا تعيد إنتاج وحدتها، أو ما تبقى

منها، بفضل موروثها السابق من التجانس الطبيعي والآلي والعطالة التاريخية أكثر مما تفعل ذلك بسبب نجاحها في بلورة منظومة قيم جديدة صالحة لتسيير الأمة وهداية الفرد. لكن هذا التجانس الذي لم يعد تعبيرا عن وحدة حقيقية، ولكن عن وحدة سابقة متقهقرة ومهددة وعن تسويات ومفاهيم قديمة، يتعرض يوميا للتراجع والتدهور. ونكاد نشهد بأم أعيننا كيف يتحلل مجتمعنا ويذوب بين أيدينا، وكيف تفقد الجماعة فيه شيئا فشيئا وسائل سيطرتها على نفسها ومعرفتها بغاياتها وقيمها، ويفقد الفرد جهاز التوجيه والاختيار والمعرفة بدوره وحقوقه ومسؤولياته. وليس السبب في ذلك افتقار المجتمع للمذاهب والأديان والقيم الدينية أو / والعلمية الحديثة. بل إن العكس هو الصحيح. فلم تكن هذه القيم والأفكار منتشرة كما هي عليه اليوم. وانتشارها الواسع مع غياب القدرة على ضبط آثارها والتحكم بمحتوياتها ومضامينها وبلورة الرؤية التي تبث الاتساق فيها، هو مصدر الأزمة الأخلاقية التي نتخبط فيها والجحيم الاجتماعي الذي نعيش فيه. إن انهيار نظام القيم والمعايير والغايات المشتركة للجماعة، وهو نظام تاريخي واجتماعي يبنى في كل حقبة حسب الحاجات والامكانات والتحديات والوقائع، ولا يورث ولا يقلد، هو الذي يفسر لنا لماذا يقل فهمنا لواقعنا والتحكم به، ويزداد افتقارنا للتوجيه والهداية، بقدر تزايد معرفتنا بالدين، بل وتطور مشاعرنا الدينية ومعارفنا العلمية وقراءاتنا القديمة والحديثة. وسوف يستمر انهيارنا وتناقص قدرتنا على التحكم أنفسنا ومصيرنا ما دمنا غير قادرين على ابداع أسلوب مشترك يوحد نظرنا للأمور، ورؤيتنا وترجمتنا التاريخية لموروثنا بكل المعاني، الروحي والمدني، القديم العربي الاسلامي، والحديث الأجنبي أيضا. أي ما دمنا عاجزين عن التوصل إلى التوازنات والاتفاقات التي تحدد بالضرورة وجهة عملنا ومركز بذل جهدنا والمرتبيات الاجتماعية والسياسية.

وقد أمكن في العقود القليلة التي أعقبت الاستقلال صوغ نوع من الرؤية

الاجتماعية المتمحورة حول عقيدة سياسية وطنية. لكن العقيدة القومية، التي خلقت تيارا كبيرا سائدا، وحددت للمجتمعات رؤية واضحة عن الهوية-الكيان والأهداف والوسائل قد انهارت تماما في العقد الأخير، ومن ورائها شبه العقيدة الاجتماعية التي عملت على تسويدها. وبهذا المعنى تعكس الأصولية الراهنة خيبة الأمل الكبرى بالأخلاقية الحديثة كمصدر ممكن لإعادة تكوين اللحمة الاجتماعية وتأسيس قيم الاتفاق والتفاهم والتضامن العام. وهي تشكل في الوقت نفسه الرد المباشر على إجهاض الوطنية أو القومية كفكرة محركة وناظمة للحياة الجمعية المدنية والأخلاقية. ويتنامى هذا الرد بقدر ما تنفي الدولة، محور الاجتماع الحديث والقيم على أخلاقيته، نفسها جمقيقة جماعية، وتفقد جوهرها الأخلاقي وتتحول بالمقابل إلى مقر ثابت، كما هي عليه اليوم، لمصالح فئوية وجزئية. إن النزوع إلى الاستثمار في الدين لإعادة بناء الأخلاقية الاجتماعية وضمان المدنية ينمو بشكل مواز لتدهور طابع الدولة الانساني، ويترجم افتقار هذه الدولة والوطنية التي ارتبطت بها في أقطارنا، إلى الحد الأدنى من العمق الأخلاقي والسياسي الذي يميز الدولة القومية الحقيقية. فما كان لوطنية الخدمات وتوزيع المنافع أن تتحول مهما فعلت إلى دولة الحرية، وما كان لاحتكار السلطة والفساد الشامل أن يخلق أي قاعدة لبلورة روح المساواة والسيادة والوطنية.

ولا نستطيع أن ننكر أن السمة الغالبة على مجتمعاتنا الراهنة هي تفاقم النزعة الاستهلاكية وما يرافقها من التنافس الأعمى على مراكمة المنافع والبضائع والكماليات، و في الوقت نفسه، وكرد على انعدام المباديء والقيم الانسانية، تصاعد حركة التأكيد على المباديء والحقوق والفكرة المدنية. فلا يمكن الحد من نمو الرغبة في المراكمة والاستهلاك والغرق في البربرية الغريزية من دون وجود قيم معنوية تضبط معاني هذا الاستهلاك وتحدد بشكل أفضل محتوى الحاجة الانسانية. ولكن ليس هناك امكانية لإخضاع السلوك الاستهلاكي الغريزي

لمباديء أخلاقية من دون الاعتراف بواقع هذه الغريزة وبحقها في إشباع متطلباتها.

فكما أنه لا يمكن ضمان استمرار الحياة الاجتماعية بنفي القيم الانسانية، ليس من الممكن بناء العقيدة الاجتماعية بنفي الواقع التجريبي. والتشديد على القيم الانسانية لنفي الواقع يفضي لا محالة إلى التزمت والانقطاع عن تيار الحياة والتجربة، وبالتالي إلى الجمود والموت. أما التشديد على قيم الواقع التاريخي في سبيل نفي القيم الانسانية والمثل العليا فيقود لا محالة إلى ما نعيشه اليوم من فساد شامل وانحلال وعدم قدرة على إنتاج وحدة المجتمع وشرعية وجوده الانساني والسياسي والمدني. أي يؤدي، مهما كان الاسم الذي يطلقه على نفسه، إلى التخبط الأعمى وفقدان الرؤية الصحيحة والقيم الموجهة.

ففقدان العقيدة الاجتماعية يعني انعدام القدرة على تكوين مرجعية عامة مشتركة تحدد مكانة القيم السياسية والاجتماعية والفنية والروحية معا في النظام العام. فهي لا تعني مجرد غياب القدرة على بناء شرعية ثابتة ومستقرة وواضحة للسلطة تعكس واقع القوى واتساقها وتضامنها في إطار مرتبية مقبولة وفي سياق تحقيق مهام تاريخية واحدة وحسب، ولكنها تعني أيضا غياب القدرة على التمييز بين حيز السلطة والسياسة وحيز ا النشاط المدني الثقافي والأخلاقي. وإذا كانت أزمة العقيدة السياسية تستطيع أن تفسر ما نشهده اليوم من اتجاه نحو تكوين شرعيتين متعارضتين خاصتين وسياسيتين، تعكسان تبلور معسكري مصالح متناقضين، وتحالفين اجتماعيين يقف كل منهما في مواجهة الآخر، فإن انحلال العقيدة الاجتماعية هو الذي يفسر الانهيار الذي نشهده في قدرة مجتمعاتنا على الاتفاق على الحد الأدنى من البرنامج الوطني، سواء أكان الأمر يتعلق بالسياسات الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية.

ولا يعبر تزايد نفوذ الأصولية الاسلامية، أي العقيدة السياسية المستمدة من الاسلام، عن تراجع هذه الأزمة ولكنه يعكس بالأحرى استمرارها وتفاقم الآثار الناجمة عنها. إن ما تحاول أن الأصولية الاسلامية أن تقوم به من خلال إعادة بناء الأخلاقية الاجتماعية على الأسس الدينية يصب من دون شك في محاولات تلمس طريق الخروج من الأزمة، لكن الميل السائد عندها إلى ضبط النزوعات المادية المتنامية والانغماس المفرط في الشهوة والمصالح الفردية والغريزية عن طريق إحياء المفاهيم والقيم والرموزيات التقليدية التي تنتمي إلى عالم وفضاء ومناخ تاريخي آخر يحد بشكل قوي من إمكاناتها.

لكن القيمة الأساسية لظاهرة تنامي الحركات الاسلامية تكمن فيما تشير إليه من تحول في نوعية المطالب الاجتماعية، والأولوية التي تتمتع بها المطالب الأخلاقية. فعلى عكس ما يسعى العلمانيون المتطرفون إلى تأكيده، لا يعبر ازدياد الانخراط في العقائدية الاسلامية ضلال الجمهور الفكري وجهله وغياب المعرفة العلمية في المجتمع، أو نجاح بعض القادة المشعوذين في اللعب بعقل الجمهور الأمي. فمثل هذا الافتراض يعني أن التوجهات العقائدية للمجتمعات يمكن أن تكون تعسفية لا معنى لها، أي أن من الممكن للجمهور أن يستخدم أي عقيدة لتلبية أية أهداف. وهو يعني أن العقيدة لا قيمة لها أو أنها تشكل العقيدة عنصرا عاطلا في حساب المنازعات الجماعية. وهذا كلام لا معنى له من منظور التحليل الاجتماعي والسياسي. فالاختيار العقائدي يعبر لا محالة عن نوع من الاختيار الاجتماعي وعن طبيعة الأولويات والمطالب العميقة التي تحركه. ويعني أيضا أن المطالب الروحية والعقائدية تشكل هي نفسها مصدرا للصراع والنزاع وليست موجودة فقط كوسيلة وضرورة للأولى. والواقع أننا بسبب سيطرة التفكير الوضعي علينا جميعا أصبحنا نميل إلى مثل هذا التحليل الذي يمحو نهائيا الحوافز المثالية الأخلاقية، ولا يفهم حتى مضمونها.

ولو كان من الممكن بالفعل فصل المطالب الاجتماعية الاقتصادية عن ترجمتها العقائدية، أي فصلها عن العقيدة السياسية التي ترتبط بها وعن الحوافز الأخلاقية التي تكمن وراءها، لكان الحديث عن ثقافة وطنية وعن دورها في تكوين السياسة والمجتمع لا معنى له على الاطلاق، ولاحتلت الغريزة الحيوانية محل العقيدة السياسية والعقيدة الدينية معا وكل نظم الاعتقادات الأخرى التي لا ترتبط مباشرة بالحاجة المادية. والحقيقة أن ارتباط السياسة الاجتماعية الراهنة، أي ببساطة حركة الاحتجاج الفعلية والعميقة التي انتجها اخفاق النظام السابق بما هو نظام اقتصادي واجتماعي وعقائدي أيضا، بالاسلام وبالرموز والقيم والثقافة الاسلامية ليس مجرد مصادفة تاريخية ناجمة عن الحضور الشائع للدين أو موت العقائديات الأخرى، ولكن بالعكس لما يمثله هذا الارتباط نفسه وفي حد ذاته من مطامح ومن رهانات اجتماعية وتاريخية. ومن هذه الرهانات، وفي مقدمها هنا الرهان الأخلاقي المتعلق في نظري وقبل أي شيء آخر بتعيين معنى للحياة والوجود الاجتماعي ذاته، أي بإعطاء قيمة لهما. إن تركيز الاسلاميين على أولوية العقيدة والثقافة الدينية لا يفهم إلا إذا أدركنا أن الثقافة ليست من الأمور العقلية والجدلية التي ترفض وتقبل بالارادة ولكنها التركيب التاريخي والعميق الذي يحتوي على منبع القيم والرموز المحركة والمحفزة التي يستمد الوعي منها قيمته ومعناه. وكما أنه ليس من قبيل المصادفة التي لا معنى لها ولا قيمة أن تجنح النخبة الاجتماعية إلى اللغة والثقافة الأجنبية، فليس من المصادفة كذلك أن تترافق حركة الاحتجاج الاجتماعي الراهنة على النظام بتأكيد القيم والرموز العربية الاسلامية. فكما يعبر الاختيار التغريبي عن النزوع إلى بناء نظام مدني، سياسي وأخلاقي، قائم على التميز والانفصال بين النخبة وعامة الشعب، يعبر الاختيار العربي الاسلامي عن النزوع إلى بناء نظام مدني قائم على المساواة والاندماج الوطني والتضامن والتلاحم الاجتماعي. فللاختيار الثقافي معنى إذن في المعركة الاجتماعية

والسياسية. وينبع التمسك الشعبي بالثقافة المحلية، مهما كانت، وفي كل وقت، وفي كل مكان، من المراهنة على ما تختزنه هذه الثقافة، بشكل عفوي وطبيعي، من خبرة جماعية مشتركة من جهة، وما تنطوي عليه من أدوات جاهزة والتزامات ضمنية لتنمية الروح العامة والجمعية. فالثقافة الوطنية مثل كلمة السر التي تسير عليها الشعوب، أو كالبطاريات الشاحنة التي تعمل بها الأجهزة الالكترونية والكهربائية، فإذا وضع الجهاز على بطارية من سعة غير تلك التي تتفق مع تصميمه بقي ميتا ولم يتحرك. ولذلك كانت العودة إلى هذه البطارية التي تشحن الروح، هو شرط إحياء العمل السياسي ذاته، لا بما هو احتجاج ورد فعل تدميري وانتقامي، ولكن بما هو تفكير واع ومنظم وجماعي بالبديل والبرنامج الاجتماعي الذي يحفظ النظام ويحقق المصالح الجماعية. إن شخوص خطاب المعارضة العربية إلى الاسلام بقدر ما يعبر عن انهيار العقائديات السابقة، فإنه يترجم أكثر من ذلك تغيرا في طبيعة المهام المطروحة، وفي طرق تحقيقها، وفي سلم الأولويات والقيم ونظام ومفهوم الحاجات بالمقارنة مع ما كانت تعرضه على المجتمع الماركسية أو الليبرالية في مرحلة سابقة. وفي هذا المجال لا يمكن فهم نمو الحركة الاسلامية بمعزل عن تفاقم سياسة تحطيم التضامن الداخلي الاجتماعي الذي قاد إليه التفاوت الهائل في الثروة، وتدمير الشخصية الوطنية الناجم عن التحلل الثقافي، والتغريب الساحق والكاسح، وتحول الدولة إلى جهاز قهر بالمعنى الحرفي للكلمة، وتغييب أي فرصة للتغيير والعمل من داخل النظام، ومحاصرة المجتمع المدني وخنقه وتجريده من كل سلاح. فوراء الأزمة العقائدية يتجلى الانهيار الأخلاقي الشامل لمجتمع مدني فقد أي قدرة على بلورة مباديء ثابتة ومشتركة. وليس المقصود بهذا الانهيار المعنى الضيق المتعلق بمطابقة سلوك الفرد للقيم الجماعية ولكن وجود هذه القيم والمباديء نفسها مهما كان نوعها، أي وجود مباديء ومثل عليا تحكم سلوك الجماعات وتوجهها، وتستمد منها الأسس والمعايير التي يحتكم إليها، والتي لا

يستغنى عنها في خلق أسلوب الحياة الواحد والرؤية الموحدة، ومن ثم الإرادة الواحدة التي تجعل الجماعة تتصرف كفاعل واحد وتخلق منها قوة تاريخية منتجة بالرغم من اختلاف المواقع والمصالح والأهداف والغايات الخاصة والجزئية التي تحرك أفرادها وجماعاتها المتعددة.

وتتجلى أزمة هذه العقيدة الاجتماعية فيما يشهده الواقع الاقتصادي نفسه من اختلال في التوزيع والانتاج، كما تنعكس ف يتنامي نظام الاستبداد، أي غياب القواعد الشرعية والمقبولة والناجعة لتداول السلطة التي تسمح بالاصلاح الاقتصادي. ففي مواجهة الأزمة الاقتصادية والاجتماعية الشاملة، تبرز الحاجة إلى بلورة الإطار النفسي والعقيدي الجامع، وفي الرد على متطلبات الاحتجاج الشامل تبرز الحاجة إلى إعادة إحياء منابع التضحية والبذل في كل فرد، وهي التي لا يمكن أن ينشأ بدونها أي تكتل فعال، ولا تولد أي عصبية حقيقية، ولا يتقدم أي عمل سياسي جماعي، ولا يتحقق بغيابها أي مشروع.

إن العودة المتزايدة لاستلهام القيم الاجتماعية من الاسلام، الذي يشكل تاريخيا المصدر الأول لقيم تكوين السلطة وبناء شرعيتها في المجتمع، تظهر كفرصة نادرة لتجديد السياسة المدنية، ودفعها إلى المساهمة، بقدر اتساق مبادئها، وما تشتمل عليه من ايحاداءت نفسية وتاريخية ورمزية، في تركيب اللحمة الاجتماعية وتنظيم الصفوف وتحديد وجهة الحركة الجماعية ومسارها ومضمونها، وتأمين الاندماج الجماعي وما يقتضيه ذلك من تجاوز للفرديات المخلوعة عن أطرها المجتمعية، وتسام بها نحو الجماعية، وما يفترض ذلك من عقائديات ملهمة، ومذاهب روحية وأخلاقية. وهي التي يحتاج تجاوزها إلى الالتقاء حول مباديء وقيم، قادرة على تفجير منابع التراحم والأخوة بين أعضاء الجماعة الواحدة. إنها تشير كذلك إلى الطلب المتزايد على قيم التضامن والتكافل التي قضى عليها نظام

التربية الأنانية، أو بالأحرى، غياب أي تربية جماعية وتنشئة وطنية، أي نظام الصراع المتوحش على التراكم والثروة تحت ضغط القيم الاستهلاكية. وربما كان السعي إلى خلق شروط هذا التكافل الانساني المفقود، ومن ورائه استعادة روح المودة والألفة الجامعة إلى مجتمع سقط لا محالة في اليأس والقنوط، هو الجذر الأعمق لتصاعد نداء الاسلام كمنبع للقيم الأخلاقية اليوم. وليست ظواهر تكفير المجتمع وهجره هنا وهناك إلا التعبير المتطرف عن تنامي مشاعر الرفض المطلق لهذا النظام الاجتماعي القائم على المنفعة الشخصية والأنانية والقتل والتنافس والاحتكار والتمييز والتشويه وتعميم الإساءة. وليست كذلك إلا الترجمة المعسرة والخاطئة للرغبة الشرعية في الثورة عليه والأمل بتغييره. فلا يستطيع أحد أن ينكر اليوم أن القاعدة السائدة في هذا النظام الاجتماعي القائم هي معاقبة النزاهة والفضيلة ومكافأة الفساد والرذيلة بشتى أشكالها.

وقد اعتاد المعلقون الأجانب عندما يتعلق الأمر بالمجتمعات العربية والنامية عموما أن لا يولوا هذه المطالب والنزوعات الأخلاقية أهمية كبيرة في تحليلهم، والتركيز بالمقابل على المطالب المادية، حتى صار الانسان يعتقد أن الرجل الغربي هو وحده الذي تشكل الحرية بالنسبة له كما يشكل العدل والمساوة والكرامة قيما ايجابية. وقد تبعهم المثقفون والمسؤولون العرب في ذلك فصار الحديث الوحيد عن الأوضاع العربية هو حديث الأزمة الاقتصادية والحاجات المادية المباشرة معتقدين هم أيضا أن الشعوب الفقيرة لا يمكن أن تتأثر بقيم الحرية والكرامة والمساواة. وصارت معاملة هذه الشعوب على أساس غياب حس الكرامة والحرية فيها هو شرط قبول النخب الاجتماعية بالعمل معها بل أحد أركان الشرعية والسلطة السياسية.

وبالعكس مما تحاول أن تؤكده هذه التحاليل السطحية، ليس الخبز بالمعنى المادي

البيولوجي للكملة المحرك الرئيس للانسان، ولم يكن المحرك الرئيس للجمهور الذي نزل في أكثر من مرة وأكثر من عاصمة عربية إلى الشوارع ليعبر عن غضبه على الأوضاع السائدة ويتحدى الحكومات القائمة. فلا يموت إنسان من أجل الخبز، ولكنه يموت لحرمانه من الخبز، أي من أجل القيمة الذاتية الأعمق التي يقضي عليها حرمانه الخبز. وعندما تنزل الجماهير إلى الشارع بمناسبة رفع أسعار الخبز فإن موضوع الصراع ليس الخبز ذاته ولكن الدفاع عن الكرامة الانسانية التي يهددها التدهور المتواصل في مستويات المعيشة، والاعتراض على إجراء سياسي أو إقتصادي يضع هذه الكرامة موضع السؤال. ففي سبيل حماية هذا الشعور البدئي والمدني الأول الذي لا إنسانية من دونه، أعني احترام الذات، الذي هو شرط إحساس الانسان بذاته كإنسان، يمكن للمرء أن يضحي بحياته من دون حساب. إن الخوف من الاضطرار إلى التخلي عن الكرامة والاحترام الذاتي، أي عن آدمية الانسان، هي التي تدفع الفرد، أكثر من الرغبة في تلبية الغريزة، إلى رفض الشروط المادية الصعبة.

هذا ما تجاهلته للأسف العقائديات التنموية التي سيطرت في العقود الأخيرة على النخب الاجتماعية العالمية والمحلية، وجعلتها لا تنظر إلى الانسان والمجتمعات الانسانية إلا من زاوية إرضاء الحاجات المادية، فحولتها إلى بطون فاغرة لا ترتوي ولا تشبع. ولم يؤثر هذا التصور على سلوك هذه المجتمعات نفسها ويفقدها أي وعي حقيقي بذاتها وما تسعى إليه، أي إلى بلورة الأطر القيمية التي لا بد منها حتى يتحول إشباع الحاجات المادية إلى إرضاء للنفس، ولكنها أثرت أيضا على أسلوب تعامل النخب الاجتماعية المسيطرة مع هذه المجتمعات. فقد أصبحت هذه النخب تستغرب أن تطالب الشعوب بشيء آخر غير الخبز. وأصبحت لا تفهم كيف يمكن لشعوب لا تملك بعد حتى القدرة على إشباع الحاجات المادية أن تطالب بالمشاركة والذاتية. وفي النهاية أصبحت معاملة هذه النخب للشعوب

النامية لا تختلف كثيرا عن معاملة القطعان الحيوانية، وتنظر إلى أي مطالب تصدر عنها وتتجاوز المطالب الاقتصادية المباشرة باعتبارها مؤامرة ضد السلطة أو تعبيرا عن التعصب الديني أو طمعا بالسلطة. فهي لا تعتقد أن من الممكن لشعب فقير أن يفهم معنى الحرية والكرامة الذاتية، ولا أن يندفع لتحقيق مطالب معنوية بنفسه ومن دون تلاعبات خارجية، ولا تستطيع أن تحتمل لحظة واحدة أن ينازع مثل هذا الشعب يالنخبة الحاكمة على السلطة أو أن يحلم بالمشاركة فيها. إن ما تحاول هذه التصورات المهينة أن تقوم به في الواقع هو إعادة بناء فكرة العبودية من جهة وفكرة السيادة المحتكرة من قبل مجتمع الأحرار الضيق من الجهة الثانية. وليس المطلوب من الشعوب الفقيرة بحسب هذه الفكرة إلا الطاعة والتأييد والتعبير الصاخب عن فرحها الأكبر وامتنانها لسيدها كلما قدم لها وجبة جديدة من الغذاء وعلى قدر زيادة كمية هذا العلف.

ضد هذا النزوع السائد إلى تحويل المجتمع الانساني إلى مجتمع حيواني تبرز الحاجة إلى التأكيد على المثل العليا وأولوية التفكير القيمي والأخلاقي وعلى الكرامة واحترام الذات، وعلى العلاقات الانسانية،وعلى الدين الذي كان المصدر الرئيس لنموها وتغذيتها في حقبة سابقة. ويعني التركيز على أولوية هذه القيم المعنوية مقابل القيم المادية التي تلبي الحاجات الغريزية، التركيز في الوقت نفسه على ما ينطوي عليه الانسان من قيم ايجابيةيمكن المراهنة عليها في التغيير والتنظيم بدل التركيز السائد على القيم السلبية وما يرتبط بها من تنمية المشاعر العدائية والسلبية أيضا بين البشر.

بل إن المدنية ليست شيئا آخر سوى الترجمة التاريخية لهذه المشاعر الايجابية، ولروح التضحية والعطاء التي تفجرها كل ثقافة حية في الانسان، فردا ومجتمعا، وتحولها إلى أنظمة إنسانية مدنية، قانونية وأخلاقية وفنية وانتاجية، تماما كما تتحول

طاقة الشمس المجانية إلى طاقة حيوية للاحيوان والنبات. وتكون المدنية من حيث القوة والضعف على مقدار طاقة التضحية المختزنة في الثقافة أو العقيدة التي تقف وراءها. ومتى مانفذت هذه الطاقة وخمد التناقض والتوتر الخلاق الذي يبعثها، فإن المدنية تتوقف عن الابداع، وتصبح أنظمة جامدة غير قادرة على تغذية الحضارة الانسانية وإلهامها. وهكذا ينفتح الطريق التاريخي أمام نشوء مدنية قائدة جديدة ويعطي الفرصة لثقافات لم تكن من قبل ذات قيمة كبيرة أو حظ معروف من التطور والتكامل، كي تمتحن نفسها، وتثبت جدارتها، وتبرز إمكانياتها الخفية في تجديد شباب الحضارة، وتوفير الوقود الروحي والانساني لها. فتكون ثقافة وارثة، وأمة وارثة، مادامت قادرة على تقديم هذه القوة الدافعة عند البشر للانتاج والانجاز. كما لو أن الطاقة الروحية الجديدة لا يمكن أن تصدر إلا عن تجربة مأساوية، تجربة التيه والعذاب والمحنة، أو كأن الكرم الأكبر، أي روح التضحية والعطاء، ليس إلا الثمرة المباشرة لتجربة الشقاء وامتحان القوة النفسية، والرد عليهما معا، وأنه في إطار هذا التداول التاريخي للأنانية من جهة، والاستعداد للبذل من جهة أخرى، يستطيع التاريخ أن يجدد الروح الدافعة والحاملة للحضارة. أو كما لو كان هذا التاريخ لا يتقدم ويتحقق إلا من خلال استغلال تنافس الجماعات البشرية والثقافات على احتلال مركز الصدارة والسيطرة، وهو المركز الذي يستدعي في كل مرة وضع إمكانات أمم كاملة في رهان أعظم، والمغامرة بها، والاستعداد لتضحيات لا يمكن تصورها، والتفكير بحلول جديدة للمشاكل العالمية والتسابق على الكشف والابداع. وليست المكافأة على ذلك إلا السيادة العالمية وما تجره من مركزة للثروات المادية، ولكن أيضا، وبالاساس، المعنوية، من حريات وقيم أخلاقية ومبتكرات تقنية وفنية، في الرقعة المسيطرة والقائدة للمسيرة الحضارية.

وهذا التنافس على السيادة، وبالتالي نداء المساواة والندية والحرية المرتبطة بها،

هو المكر التاريخي الخلاق الذي يدفع الجماعات والأفراد الى التضحية والتعبئة العامة، ويساعدها على انتزاع نفسها من ميلها الطبيعي إلى الرقاد والسكون والنوم على منجزاتها ومكتسباتها. ففي كل مرة تغيرت فيها موازين السيطرة العالمية كانت الثقافات، والجماعات التي نجحت في احتلال موقع الصدارة، هي تلك التي أظهرت استعدادا أكبر للتضحية والفداء، وميلا أكبر للمغامرة والبحث، وشغفا أقوى بالجديد والمبتكر، ورغبة أعنف في اجتراح المجهول، وقبول مخاطر الضياع مهما كانت كبيرة. وكان التعويض الأساسي لهذه الجماعات القائدة، بانية المدنيات أو أنساق القيم الكبرى التي تتغذى منها، هو ترسيخ أقدامها في التاريخ، وجعلها ركائز ثابتة له، وطبعه بطابعها، ومن ثم ضمان خلود ثقافاتها وقيمها فيه، وتحسين مواقعها في الحضارة، مما يعني تحسين قدرة الجماعات التي ترتبط بها على التحكم بهذا التاريخ، وضمان مستقبلها فيه، وضمان استمرارها. أما الجماعات التي لم تستطع أن تكّون ثقافات مشجعة على التضحية، ولم تستطع أن تشارك مشاركة كبيرة في تكوين الحضارة، فإنها أكثر عرضة للذوبان في غيرها، أو أضعف استعدادا للتحكم بالتاريخ وتكوين مجتمعات مدنية مستقرة.

ومن هذا المنطلق، ولهذا السبب بدأت الثقافة الغربية تنتزع لنفسها في العقود الماضية، أكثر مما كانت تفعل في عهد الاحتلال، موقعا متزايد القوة في الفضاء الثقافي العربي، بعد أن تحولت منذ أكثر من قرن إلى المعين الوحيد تقريبا لقيم التنظيم والانتاج والابداع العلمي والفني في كل العالم. وارتبطت هذه الثقافة ولا تزال بالسيطرة السياسية والاقتصادية التي يمارسها العالم الصناعي الغربي على بقية أنحاء العالم، كما ارتبطت في كل المجتمعات النامية بنخبة أقلية، وأصبحت رديفا للتبعية والتعامل مع القوى المسيطرة. ومن أجل ذلك أيضا بقيت هذه الثقافة استهلاكية، وسلطوية، وعجزت عن أن تتفاعل بعمق مع الواقع المحلي. لقد أصبحت امتدادا بوسائل أخرى للثقافة المستعمرة، التي تعمل على زعزعة

التوازنات الحساسة والهشة للمجتمعات، وحرمانها من التحكم بمصيرها وإدراك مصالحها. ولهذا ماكان بإمكانها أن تتحول إلى إطار فعلي للابداعات أو التراكمات الخصبة في أي من الميادين الأساسية في البحث العلمي أو الأخلاقي أو الأدبي أو الروحي. وتحولت المؤسسات الغربية التي أعيد توطينها دون تعديل في هذه البلدان، تحت ضغط الحاجة أو انعدام البديل، إلى واجهات شكلية غير قادرة على أن تلعب دورا فاعلا ونشطا في تنظيم الخبرة الاجتماعية، وضبط الممارسة الجماعية والفردية. فقد ظلت تفتقر إلى العناصر المؤسسة لشرعيتها في الذاكرة والوعي المحليين، أي ظلت من دون سند. فلم يتحول المجلس النيابي على سبيل المثال إلى أداة فاعلة في ضبط حركة القوى الاجتماعية، ولم ينجح في ترجمتها بالضرورة إلى قوى سياسية، ومن ثم في تنظيم الممارسة السياسية للبلاد، إنما عمل، بالعكس، على التغطية على الميزان الحقيقي للقوى لصالح القوى المسيطرة والنخبة المحدودة، وخلق قاعدة شرعية لأكثر النظم محافظة ولا فاعلية، لم تلبث حتى قادت إلى التمرد والثورة. وفي كل البلاد النامية ارتبطت التجربة النيابية بالتزوير والبحث عن الذريعة القانونية لتبرير الفشل والهرب من المسؤولية. وهكذا تحولت الديمقراطية إلى واجهة رمزية، وحجاب مظلم يغطي على الصراعات العنيفة بدل أن يساهم في حلها، ويخفي المشاكل المعقدة عن المجتمع حتى لايضطر إلى مواجهتها. وتحولت التقانة، في الكثير من الحالات، إلى وسيلة لانتاج المخانق ومنع الاتصال والتواصل بين الناس وإعاقة العمل وتدمير الحياة المدنية والبيئة، بدل أن تكون مصدرا لتوسيع دائرة التداول والتواصل الانساني ومضاعفة مردودية الزمن والجهد البشري والاجتماعي. وتكاد وسائل نقل المعلومات والأفكار التي أثرت الوعي العالمي وجعلت من العالم لأول مرة ساحة تبادل ثقافي على مستوى البشرية، تصبح في العالم الثالث كله وسيلة لتكريس الاستلاب للبضاعة والصورة، وتدعيم العطالة والموقف السلبي والاستهلاكي والتفرجي من العالم. إنها تحول

الحضارة إلى معرض وعرض أو استعراض، وشعوب العالم الثالث إلى مشاهدين عاطلين، وحالمين.

كل هذا ما كان من الممكن إلا أن يترك فراغا روحيا وإنسانيا وأخلاقيا كبيرا، وأن يقود أخيرا إلى الثورة على النظم والقيم السائدة، أصل الاستلاب الشامل وتدمير عناصر السلوك المدني. وهذا الفراغ، وما يعنيه من انهيار في موقع العقائد والقيم المستمدة من الثقافة الغربية ووجاذبيتها، يؤلف عنصرا رئيسيا من العناصر التي تفسر زيادة الطلب على الاسلام، وتحوله إلى إطار لإعادة إحياء علاقات القربى والألفة الاجتماعية. فبقدر ما بقيت الساحة خالية، في العديد من القطاعات والميادين، من أي معيارية أو أخلاقية، جعلت البحث حثيثا عن مرجعية إنسانية تأخذ على عاتقها سد الفراغ القيمي وإدارة الإرث القائم ، بما فيه المؤسسات الحديثة التي تحولت إلى آلات لا روح فيها، وفي مقدمها الدولة، بل بالدرجة الأولى هذه الدولة. والثقافة الوطنية التي تراجعت إلى آخر حدود التراجع في العقود الماضية، أصبحت فجأة مدعوة لاستعادة مواقعها الطبيعية، كسند أساسي لأنساق القيم الموجهة للحياة، بل ومن الطموح، أكثر من ذلك، إلى انتزاع مواقع جديدة لم تكن قد احتلتها من قبل لأنها لم تكن موجودة أصلا، وطرد الثقافة الغربية نهائيا من دائرة نفوذها. ويبدو كما لو أن معركة تحرير الأرض، التي كانت مشاعر الانتماء للجماعة الوطنية الدينية حافزها المعنوي الرئيسي في كل الأقطار الاسلامية، - دون التقليل من الدور الذي لعبته الأفكار القومية من جهة، والقيم الحديثة للحرية والمساواة والعقلانية من جهة ثانية، - لم تكن إلا المرحلة الأولى والمقدمة الضرورية لمعركة تحرير الروح. والواقع، إن استعمار الروح هو الأشد والأبقى، ويحتاج الخلاص منه إلى درجة من النضج النفسي والثقافي والسياسي، وقدر من المرونة والفطنة والمداراة الذاتية تتناقض كليا مع ما يمثله التعصب أو التشدد الذي تظهره ذات طال أمد حبسها والاستهانة بحقوقها

ومكانتها، من محدودية وضيق أفق وانغلاق. بيد أن هذا لا يمنع من أنها معركة حقيقية، ليست مطروحة على العرب وحدهم، إنما هي اليوم معركة الجماعات والثقافات المتعددة التي خربت أو قتلت روحها في العقود الماضية، والتي هضمت حقوقها وشوهت صورتها، وحان الوقت بالنسبة إليها حتى تنتقم لنفسها. ولا يفيد القمع والتعبئة العامة العسكرية والسياسية المحلية والعالمية في لجم هذه النزعة التحررية الروحية التي تحتاج كي تؤتي ثمارها إلى فهم المقاصد الحقيقية لها، وإدراك معنى الانعطافة التاريخية، والسعي إلى تأسيسها في إطار التحرر العام للمجتمع وتدعيم هامش مبادرته أمام النظام العالمي، وتطوير روح البذل والابداع والتضحية فيه. والفكرة الأساسية التي ينبغي أن تحكم موقفنا هنا هي معرفة أن الشعوب ليس لها إلا ثقافة واحدة، أي ليس لها مئة رصيد تراثي يمكنها أن تقامر به، أو أن تختار منه كما يُختار فستان السهرة. والهدف من وراء ذلك القول إنه لايجوز بأي حال أن يؤدي الصراع ضد هذا التيار أو ذاك، دينيا كان أم غير ديني، إلى التضحية بالأساسيات، أي بالروح الاستقلالية والإرادة التحررية وتشويه صورتهما ٣٢.

إن غياب سياسة ثقافية واجتماعية وقومية تقوم على بث قيم الكرامة الذاتية وترسيخ الثقة بالنفس والاعتزاز بالتراث الحضاري، الديني والمدني، والتواصل مع الماضي ومع الشعوب العربية والاسلامية بما يعزز الشعور بالعمق التاريخي والاستراتيجي، ويدعم الشعور بالقدرة على رد التحدي والتحكم بالمصير والاستقلال بالنفس والاعتماد على الذات، لا يمكن أن يقود إلى شيء آخر إذن غير اهتزاز الشخصية. وللأسف فإن قسما كبيرا من المسؤولين الثقافيين في البلاد العربية، وفي الصحافة وأوساط النخبة، قد جعلوا في العقد الماضي، بسبب اليأس أو الاعتقاد الخاطيء، من ضرب الثقة بالذات في أمتهم، والاستهزاء بها وبتاريخها وماضيها ولغتها ودينها وعلمها، وبث الشك في مقدرتها وإمكانياتها وقدراتها

الذاتية، وفي تشويه صورتها، وتسويد صفحة تراثها وشخصياتها التاريخية ومقدساتها، رسالة وطنية . ولم تكن النتيجة العملية لهذه السياسة الثقافية التخلي عن القيم البالية والانخراط في تيار الحداثة العالمي كما كان يعتقد أنصارها، وإنما تحولها إلى امتداد طبيعي للسياسة الاستعمارية الرامية إلى خلق فراغ روحي وثقافي، وتجويف المدنيات غير الأوربية، ومن ثم دفع الشعوب المغلوبة إلى استبطان قيم الدونية، كمقدمة لإعادة إنتاج استلابها وانسحاقها واستقالتها الحضارية لصالح سيادة قيم الاستهلاك المادية والثقافية. لكن بدل النقد الجدي لسياسة التغريب والتجويف الروحي هذه، أصبح تحقير المثال والنموذج الغربي عند بعض أصحاب العقائدية القومية العلمانية أو الاسلامية الوسيلة السهلة للتعويض النفسي، والتغطية على ما يخلقه التغريب نفسه من شعور بالدونية واللاإنسانية، والتنكر المهلك للذات.

لقد اعتاد النقاد أن يأخذوا على الحركة الاسلامية غياب البرنامج السياسي. والحال أن هناك سوء تفاهم جذري في هذا النقد، لأنه يطابق بين البرنامج الاقتصادي والبرنامج السياسي، ويفترض مسبقا أولويات واحدة لدى جميع الحركات السياسية. إن تحليلات الحركة الاسلامية، وهو ما يعكس بقوة طبيعة عقائديتها، لا تؤدي إلى تأكيد أولية الاقتصادي ولكنها تقيم مراهنتها كلها على مواجهة المشكلة الثقافية والسياسية ٣٣. وكل فكرها السياسي قائم على الايمان بأن العقيدة ومنظومات القيم هي المدخل الضروري والأول للاصلاح. وهذا هو المقصود بالشعار الذي أطلقته جبهة الانقاذ الاسلامي الجزائرية: أزمة اعتقاد لا أزمة اقتصاد ٣٤. فالحركية الاسلامية التي تتغذى من هذا التهميش الاجتماعي والحضاري، المادي والمعنوي، لا تجد ردا عليه إلا في تصعيده، والمراهنة على تأكيد الذات والتمايز الحضاري وسيلة لتجاوزه وإعلان التمرد عليه.

باختصار إن الخطأ الأساسي الذي تقع فيه التحليلات الماديوية عند تناولها لمشاكل الاحتجاج والتغيير هو تخفيضها الجدلية الاجتماعية إلى صراع أعمى وفقير على مصالح مادية محضة، وعدم إدراكها لأهمية المطالب الروحية والانسانية والأخلاقية في كل مسعى إجتماعي أو جماعي ثوري. إنها عاجزة عن تفسير البذل والعطاء الذين يقوم بهما الأفراد، بل الحاجة إلى التضحية التي تؤلف المصدر الرئيس للتراحم والتضامن المؤسس للأمن والباعث للروح الجمعية التي لا عمل ولا إنتاج ولا حضارة ولا إبداع بدونها. ومن هنا فإن الميل المتزايد إلى توظيف حركة الاحياء الفكري الاسلامي التاريخية التي تشكل محور بلورة الهوية والذاتية العربية أو سندها، في اتجاه الالتزام الاجتماعي لا يعبر فقط عن تعاظم الدافع إلى التغيير، ولكنه يترجم أيضا التنامي المتزايد في المطالب الأخلاقية والنزوعات لتجاوز النظرة الجحيمية للمجتمع القائم وفتح الآفاق أمام تنمية العواطف الايجابية وتصريفها. وهي العواطف التي تعبر عن تنامي قيم الحرية والمساوة والندية والتكافل الاجتماعي أكثر بكثير مما تعكس الرغبة في العودة إلى قيم المجتمع القديم.

ومما يفاقم من هذه الأزمة تزايد الاعتقاد لدى العديد من فئات النخبة العربية الحاكمة بأن مقاومة الأصولية تستدعي زيادة ضخ القيم والأفكار والمفاهيم والمنتجات الفنية والتربوية الغربية المعادية للفكرة الدينية أو المتحررة منها. ومن تطبيقات هذا الاقتناع السماح لقنوات التلفزة الأجنبية باحتلال الفضاء الثقافي الوطني دون قيود، بل مع التشجيع الكبير، في حين كان مثل هذا العمل يشكل في المنظور القومي تحديا وتهديدا خطيرا للاستقلال الثقافي والسياسي للبلاد قبل عقد واحد من الزمان فقط. ولكن مثل هذه السياسة تقود تماما إلى عكس ما تهدف إليه.

فتضارب القيم وأنماط السلوك والتفكير، واختلاط المفاهيم والمعايير اللذين يبعثهما غياب السياسة الثقافية والاجتماعية المتسقة والوطنية، أو بالأحرى تفاقم الاستلاب الثقافي لهذه السياسة ذاتها، يقودان حتما إلى تكوين شخصية عصابية مصدوعة من الداخل. وهي شخصية غير منتجة وغير مبدعة، تعيش رهينة تناقضاتها وصراعاتها الذاتية. وهي بالضرورة أيضا شخصية غير قادرة على التواصل والتفاهم والتعاون وبناء الأطر الجماعية المنظمة، لأنها حبيسة مشكلاتها الخاصة. ولا تستطيع أن تجد مستقرها وراحتها، وأن تحظى بالسلام الداخلي إلا بعملية بتر أساسية لنفسها، أي لينبوع الحياة والقوة المادية والجسدية الذي يشكل بالنسبة لها مصدر القلق والاضطراب، بقدر ما أصبحت الحياة المادية وتلبية متطلباتها مرتبطان بالحضارة المادية وقيمها الغربية. فلأنها لا تستطيع الخروج من هذا الصداع والتشتت والتناقض الذي تعيش فيه كل لحظة، بإرضاء الحاجات، أو بالانتماء المستحيل لعالم هي غريبة عنه، فهي تجنح بالضرورة نحو رفض عالم الحاجات نفسه، واحتقاره، والتقليل القصدي من قيمته ووزنه لصالح التأكيد المبالغ فيه والمتزايد على قيمها الروحية. وفي هذه الحالة التي يصبح فيها الدين مجالا للتعويض عن النقص المادي، يتحول العداء للغرب أو الاحتجاج على مجتمع العنف و التنافس الأعمى وانعدام القيمة والمعنى، رمز هذا الاحباط المادي، إلى نوع من المعركة التطهرية الضرورية ضد الذات ونوازعها الشيطانية، ويغذي أكثر فأكثر الهم بحماية الذات والدفاع عنها. هكذا تظهر الاسلامية، بما هي رفض للمجتمع القائم، كمحاولة للتطهر والتخلص الجماعي من الانقسام الذاتي والتصدعِ الروحي. وكل هذا يجعل الشغل الشاغل للثقافة العربية الراهنة الحديث عن الهوية والصراع فيها، بدل الحوار والنقاش حول عناصر بلورة سياسة وطنية تساعد على بناء الشخصية المتسقة والمستقلة التي تشكل الشرط الأول لتنمية ملكات وقوى الابداع والعمل والتفاهم والتعاون التي لا بد منهما لتفجير روح

V

المد الإسلامي

تمثل الحركية الاسلامية المعاصرة إذن حاصل التقاء عوامل تاريخية كبرى ثلاثة. العامل الأول حركة الاحياء الاسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، أي بما هي استعادة بطيئة، لكن دائمة ومستمرة، للثقافة الاسلامية الكلاسيكية وتمثل قيمها، كمرتكز لتماه جماعي تاريخي. وليس لهذا الإحياء علاقة بالحركة السياسية نفسها، ولا بالقوى الحزبية العاملة اليوم في الساحة الاسلامية، ولكنه يشكل ظاهرة تاريخية تعم المجتمعات الاسلامية كافة. فالاجتماع المدني العربي يقوم منذ بعثه في القرن الماضي على منهلين رئيسيين للقيم والرموز متباينين ومتكاملين معا، هما المنهل الاسلامي والمنهل الغربي الحديث. وعندما نقول إحياءا فنحن نقول استعادة للوعي وإعادة فهم وتقويم وتجديد للتراث والقيم والأفكار بل، للايمان الديني نفسه، بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الاسلاميين. والدافع لهذا الإحياء هو بالضبط ما يثور ضده الاسلاميون، أو ما يعتقدون أنه سبب تقهقر الدين، أعني تحديث العالم العربي بالمعنى الموضوعي للكلمة، أي بما يفرزه تجديد النظم التقنية والمدنية الاجتماعية والاقتصادية من تقدم مادي، ومن استيعاب أفضل لعناصر القوة الحضارية الجديدة، وليس للمظاهر الشكلية للمدنية الأوربية. ومن هذه العناصر نظم العلم والتعليم وتقنيات الكتابة والطباعة والنشر ومناهج التفكير النقدي والجدل، ونظم الانتاج الصناعية والزراعية، والعناية الطبية، وما أدت إليه

من نهضة عامة في السكانية العربية والاسلامية، وبالتالي من ارتفاع في مكانة العرب التاريخية، ودورهم العالمي. فكلما زاد استيعابنا الحقيقي لهذه النظم، ظهرت محدودية نظمنا المعيارية ومناهجنا التقليدية. ولأننا لا نستطيع أن نعيش في الفراغ الروحي والقيمي، فنحن أمام خيارين: استعارة النظم الغربية كما هي وتحمل ما يحمله هذا الخيار من خطر الاستلاب وفقدان السيادة والحرية في التفكير والممارسة، أو الاجتهاد لإحياء وتجديد نظمنا المعيارية المحلية، وجعلها أكثر مواءمة للحاجات العصرية. وفي هذه المحاولة لتجنب الاستلاب والاحتفاظ ما أمكن بالصلة مع تاريخنا، تولد إرادة التجديد والابداع والاحياء، وتنمو قدرتنا على التفكير العقلاني ورغبتنا في النفوذ إلى أسرار وألغاز الحضارة الحديثة. ولذلك فإن أزمة الهوية المتفاقمة، ومن ثم الرغبة في العودة إلى الذات، تتزايد بموازاة استيعابنا للحضارة وما تبعثه فينا من انعدام التوازن أو اختلاله. وهذا الاحياء، كمنبع لقيم إعادة تكوين الذاتية، اتجاه تاريخي دائم سوف يستمر طالما بقيت بيننا وبين العالم فجوة التأخر النوعي التي نعرفها اليوم.

والعامل الثاني هو تنامي المعارضة السياسية بموازاة أزمة الشرعية التي تعيشها الدولة والسياسة العربية. ولا تنبع هذه الأزمة من تفاقم نظم الاستبداد وحدها، ولكن من تراجع قدرات وإمكانيات الدولة القطرية الوطنية نفسها على مواجهة الحاجات الاجتماعية. ولا يمكن تفسير تفاقم الاستبداد نفسه، والانحباس الذي تعيشه السياسة، وغياب فرص الاصلاح والتغيير، إلا بالأزمة التاريخية، أو المأزق التاريخي لهذه الدولة نفسها. ويرجع هذا المأزق التاريخي إلى أسباب تاريخية عالمية عامة أكثر مما يرتبط، كما يميل المحللون القوميون إلى الاعتقاد، بنقائص العقائدية الوطنية التي كانت تغذي هذه الدولة، أو إخفاقها. ولم تصبح العقائدية الوطنية متجاوزة تاريخيا إلا بقدر ما أصبحت الوقائع المادية، الجيواستراتيجية والاقتصادية والثقافية، أي التوحيد العملي المتزايد لمصير العالم، تعمل على تفريغ

الدولة الوطنية من أي سيادة حقيقية، وتجعلها غير قادرة على تقديم أي إنجاز حضاري، مادي أو معنوي. وفي هذه الحالة فإنها سوف تظهر أكثر فأكثر كمصدر تعاسة للمجتمعات بدل أن تكون كما ظهرت في الحقبة الماضية مصدر تحرر وإنجاز وسعادة. وهذا هو الذي يفسر أيضا النجاح الذي بدأت تحظى به بعد تردد، في العالم أجمع، فكرة التجمعات والتكتلات الاقليمية التي تستجيب وحدها لاحتياجات تطور القوى المنتجة وتنظيم عملية الانتاج المادية والمبادلات الانسانية الثقافية والروحية.

وقد كانت الشركات المتعددة والمتعدية الجنسيات التي نشأت في العقود الماضية، والتي لا تعترف بالحدود القطرية في علاقاتها الانتاجية، قد أضعفت إلى حد كبير شرعية الحدود السياسية، وألغت عمليا جزءا كبيرا من مفهوم السيادة، والمصير القطري كمصير مستقل عن بقية الشعوب والدول. إن تأمين مستقبل الشعوب، وضمان تطورها الاقتصادي، أصبح أكثرمن أي وقت مضى يرتبط بتجاوز فكرة هذه السيادة، والتنمية المحلية المنغلقة على نفسها. بل إن مثل هذه التنمية أصبح غير ممكن على الإطلاق في غير إطار التكتلات الإقليمية. أما العقيدة الشيوعية التي كانت مصدر القيم الملهمة لقوى التمرد والاحتجاج على النظام العالمي، الأمبريالي، فقد تعرضت، قبل أن يعلن عن التخلي العملي عنها في الاتحاد السوفييتي، لهزات داخلية وخارجية عنيفة، وارتبطت بسياسات محلية وعالمية متقلبة ومتناقضة، أفقدتها في المجتمعات النامية الكثير من صدقيتها. وتراجع هذه العقائديات التي كانت تلعب دورا تاريخيا في تنظيم النشاط الجماعي، السياسي والوطني، وتقدم له الأهداف والقيم اللازمة لتبرير حركته، وتعبئة جمهوره، هو اتجاه تاريخي لا يقل عن الأول قوة واستمرارية، يشهد عليه التحول العالمي الراهن، والدخول في مرحلة جديدة كل الجدة من كل النواحي السياسية والاستراتيجية والاقتصادية.

أما العامل الثالث فهو نمو المطالب اللاأخلاقية في مواجهة تنامي عناصر التحلل والسقوط في الهمجية عند شعوب بكاملها وفي موازاة ذلك تفاقم مخاطر التنكر للذات وانعدام الحس بالكرامة الآدمية وتوسع دائرة الاحتقار المتبادل. وليست الأزمة الاقتصادية والبؤس الاجتماعي هو العامل الوحيد الذي يكمن وراء هذا السقوط في البربرية وانهيار المدنية، أوما يسميه الاسلاميون بالجاهلية، ولكن ما رافق هذه الأزمة ويرافقها من سياسات اجتماعية قائمة على التمييز شبه العنصري، والتنافس الحيواني على المكاسب المادية والاستهلاكية والمناصب على حساب أي نوع من المباديء العامة والمثل الانسانية. بل إنني اعتقد أن هذا التدمير الحيواني لمفهوم السياسة المدنية وبالتالي تضخم المطاليب الأخلاقية كمدخل لمعالجة الانحطاط الاجتماعي يمكن أن يكون، وهو كذلك في العديد من الحالات، المنبع الأول لمشاعر العودة إلى التوظيف في الدين، وإحلاله محل السياسة المدنية. أي تحويل الرهان الأخلاقي إلى رهان رئيسي في المعركة السياسية وجعل الصراع على ساحته مصدر التعبئة الرئيسي لما سوف يتحول في المستقبل إلى ظاهرة شعبوية قوية، تنصهر فيها وتتوحد وتتفاعل وتتسامى نحو الاحتجاج السياسي قوى التمرد الهامشية وفئاتها الممزقة والمفتتة والمبربرة.

وعندما نقول إن الظاهرة الاسلامية تشكل ثمرة التقاء عوامل ثلاثة، فذلك للتأكيد على الطابع التركيبي للحركة، ونوعية التوازنات الجيوستراتيجية والعقيدية والاجتماعية-الاقتصادية التي تتحكم بوجودها وتنوع المطالب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تمتح من معينها وتغذي شجرتها. فالاسلامية كعقيدة توظيف للدين في السياسة، ومن ثم كمسعى لبناء النظام الاجتماعي والمدني من جديد، ليست هي التي خلقت المعارضة الشاملة والمتعددة الأبعاد في المجتمعات العربية. ولكنها هي التي تلقفتها، ونمت نفسها من خلال تبني مطالبها المعلنة أو الباطنة. والمعارضة المتأسلمة ليست هي التي كونت طبيعة الاحتجاج الشعبي

الراهن كاحتجاج شعب مهمش، على مستويات متباينة، ومتعددة، ضد نخبة متمترسة بالدولة ومعتمدة في وجودها على تنمية الأجهزة الأمنية والقهرية، ولكنها بقدر ما قدمت لها قيما جديدة تشعرها بقدراتها، وتعيد إليها الشعور بإنسانيتها التي لا إرادة سياسية بدونها، هي التي قامت بتوحيدها وجعلت منها قوة احتجاج واعية بذاتها وفاعلة. وهذا هو الذي يفسر ما طرأ على هذه الحركة في العقدين الماضيين من طفرة كبرى جعلها تتحول في بحر سنوات قليلة من حزب صغير أو مدرسة فكرية، إلى قوة شعبية وجماهيرية لا منافس لها. فالحركة الاسلامية الحديثة هي ثمرة تضافر هذه السيرورات المتعددة الفكرية-الأخلاقية والسياسية والاقتصادية-الاجتماعية. وهذه السيرورات خاضعة جميعا لتحولات التاريخ الإقليمي والعالمي، السياسي والحضاري. وهذا اللقاء بين هذه العوامل المختلفة هو الذي جعل المحللين يتحدثون في وقت من الأوقات عن مد إسلامي، أي عن حركة واسعة وعميقة وجامعة لكل الأقطار العربية. وهذا يعني أن مفتاح فهم طبيعة ومنطق نمو الحركة الاسلامية كحركة معارضة دينية جماهيرية، موجود في طبيعة الدولة والنظام القائمين أنفسهما، وكرد عليهما.

ولعل المدرسة الأصولية ٣٦، ونقصد بها النحلة التي تجعل بناء الدولة الاسلامية، سواء بمعنى تطبيق الشريعة في إطار الدولة الراهنة الوطنية، أو العودة إلى صيغة الخلافة وصورتها، هدفا أول، وشرطا أساسيا لتحقيق أي مهمة سياسية أخرى، كانت ستبقى منهجا سياسيا ضعيف التأثير، أو كما كان عليه الحال في أكثر بلاد المشرق، حزبا سياسيا ذا عقيدة مستلهمة للقيم الدينية، بين أحزاب أخرى عديدة، لو لم يتسن لها الالتقاء التاريخي بحركة اجتماعية وسياسية واسعة، تبحث عن عقيدة توحيدها ووعيها لذاتها. بل ربما كانت الأصولية قد بقيت، لولا مشكلة الشرعية التي كانت تعيشها الدولة الوطنية منذ تأسيسها، مدرسة فكرية أخلاقية، قليلة الاهتمام بقضايا الصراع الاجتماعي على السلطة، أو بمشاكل

الالتزام السياسي. وهو ما كان عليه الحال في المغرب العربي قبل العقد الأخير. فاجتماع هذه العوامل معا هو من شروط نموها وتكوينها الراهن المتفجر. ولو زال أحدها لتغيرت رهاناتها وأهدافها، وتبدلت توجهاتها وميادين اهتمامها ونشاطها. وهي تشكل في الواقع ثلاث حلقات من الأزمة العامة التي تعيشها الدولة باعتبارها التعبير عن تنظيم المجتمعات في البلاد العربية: حلقة العجز عن رد التحدي الحضاري، والاندماج في دائرة الانتاج والابداع العالمية، وما يجره ذلك من أزمة إقتصادية بما تشمله من اختلال التوازن بين الاستهلاك والانتاج ومن ميل قوي نحو ازدياد التفاوت في التوزيع للثروة الاجتماعية؛ وحلقة انهيار السياسة ومعايير تداول السلطة وتركيزها وبناء شرعيتها، وكل ذلك من شروط تكوين اللحمة الوطنية، وقيام التضامنات الاجتماعية؛ وحلقة انهيار الأخلاقية العامة وما يعني ذلك من ميل إلى التحلل الذاتي، وتنامي مشاعر الاحباط والدونية الحضارية.

والواقع أن المغرب العربي قد أصبح الموطن الأكبر لهذه الحركات اليوم بقدر ما أدى تأخر ظهورها هنا إلى أن يختلط طفورها السياسي والاجتماعي بحركة الاحياء العربي الاسلامي الحضاري وبحركة الاحتجاج الشمولية والمعارضة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية في الوقت نفسه. وهو الأمر الذي يفسر قوتها الاستثنائية، وشعبيتها الراهنة في هذه المنطقة بالمقارنة مع ما سبقها من حركات اجتماعية-سياسية في المشرق العربي، والتي بقيت مع ذلك ،بسبب تقاسم الإرث الاحيائي مع حركات أخرى، وفي مقدمها الفكرة العربية، أقرب إلى الحزب القوي، منها إلى الحركة الشعبية الواسعة.

إن جوهر نجاح الأصولية، ومن ثم حصول المد الاسلامي، أي في الواقع تحول الحزب الإسلامي إلى أغلبية سياسية كتعبير عن هذا النجاح، قائم بالضبط على ما تنكره عليها الحركات السياسية الأخرى، أعني توظيف هذه الحركة الاحيائية

الكبرى للثقافة والروح العربية الاسلامية في المعركة السياسية، وبالتالي تحويل هذا الإرث الجماعي العام، إلى رصيد أو رأسمال خاص بنخبة إجتماعية جديدة مناوئة للنخبة القائمة. وإذا كان هناك رفض عنيف من قبل النخبة الأخيرة لهذه الأصولية، أي لهذا التثمير السياسي للإرث الروحي العام، فليس ذلك بسبب رفضها اقتسام السلطة، أو كرهها للدين، بل ولا لاستخدامه في السياسة، ولكن لأن الأصولية كما أصبحت عليه في الظروف الراهنة، في طريقها لأن تؤسس في المجتمعات العربية، ولأول مرة، وضعا سياسيا داخليا جديدا قائما على وجود نخبتين متميزتين كليا. أي لأنها تضع لأول مرة واحدية النخبة، ومن ثم الحزب الواحد، موضع التهديد. إن ما تنكره النخبة الحديثة على الأصولية هو في اعتقادي ما يمثله نموها من تهديد كامن لوحدة السلطة. وهذا يعني وضع مسألة تداول السلطة موضع البحث لأول مرة في السياسة العربية الحديثة. في حين لم تكن المعارضة الكلاسيكية العاملة في إطار النظم القيمية العلمانية أو الوطنية المشتركة، تلغي إمكانية الاقتسام الممكن للسلطة بين أطراف نخبة واحدة.

وهذا النجاح الذي شهدته الأصولية الاسلامية كعقيدة سياسية، ومنهج من مناهج تثمير التراث الديني والاستفادة من الطاقات الكبرى التي يولدها، هو الذي يفسر كذلك ما يحصل في صفوف القوى الاسلامية ذاتها من تمايزات وتباين في الرأي وتنافس، بل وانقسامات كبرى. فبقدر توسع انتشارها، واستملاك القوى الاجتماعية المعارضة والاحتجاجية لها، وتنوع مصالحها، تزداد فرص الاختلاف في تحديد الأصول والفروع، وفي تأويل وتفسير هذه الأصول والفروع بين الاسلاميين أنفسهم، وفي طرق ووسائل تحقيقها. حتى أصبح من المستحيل تفسير العديد من مظاهر الصحوة الاسلامية وتناقضاتها ونزاعاتها وأفكارها وشعاراتها، دون النظر إلى هذه الاختلافات، وما تنطوي عليه من مراهنات وتوظيفات متعددة بتعدد الحساسيات الاجتماعية والسياسية والروحية.

لكن من الصعب في اعتقادي أن نفهم التطورات والتحولات العميقة التي تشهدها الحركات الاسلامية في البلاد العربية والاسلامية اليوم بالاقتصار على تحليل حركة الاحياء الاسلامي، والمد الديني العام. بل إن سلوك هذه الحركات يأتي في جزء كبير منه كرد فعل على هذا الإحياء ذاته، أو بالأحرى هو أحد المنتجات الفرعية لتطور الوعي والسلوك المدنيين في المجتمعات الاسلامية، والذي يشكل الاسلام السياسي، تماما كما يشكل الاسلام الأخلاقي طريقيه المتوازيين والمتناقضين. إن تحديث الوجود الاجتماعي، أي إخضاعه للمعايير العقلية الجديدة، بقدر ما أكد تخلي الدولة عن احتكار الاستخدام الشرعي للدين، فتح المجال أمام المجتمع أو بعض أطرافه لإعادة استملاك الدين كرأسمال سياسي متميز ومستقل عن الدولة، قابل للتوظيف في مواجهتها وضد ما أصبح يمثل دينها السياسي الخاص ومنطقها، أي اعتباراتها القائمة على القوة والعلاقة الخارجية. وبقدر تنامي هذا التحديث نشهد تطورا في اتجاهين متناقضين معا: من جهة تراجع متزايد عن الموقف الديني في الشأن السياسي، وهو ما يعكسه تصاعد قوة الفكرة العلمانية في المجتمع، ومن جهة ثانية توظيف مكثف للقيم الدينية في العمل الاجتماعي كما تعكسه الحركة الاسلامية. إن مانعيشه هو في الواقع أزمة الانتقال الخاصة بالمجتمع الاسلامي في سياق التحول الحضاري الجديد، وتحت تأثير الإحياء الاسلامي، كإنتماء حضاري في الوقت نفسه.

ولو تأملنا جيدا في الأمر لوجدنا أن الحزب الاسلامي لا يمثل نفيا للدولة الوطنية الحديثة بقدر ما يعبر عن تقدم مسيرتها. فهو يستبطن فكرتها الأساسية، أعني النظر إلى الدولة كمقر أول ووحيد للسياسة، وميدان الرهان السياسي الأكبر، كما يستبطن ما تفترضه لتحقيق ذلك، وتحقيق ماهيتها، من تعددية سياسية مفتوحة، وحرية فكرية شاملة. فوجوده، بعكس ما توحي به المظاهر، لا يعبر عن العودة الفعلية للقيم السياسية القديمة، ولو أنه يدعو لإحياء التقاليد الماضية. وحتى

في شعاراته التي تعكس موقف الاحتجاج الشامل فهو يعبر عن الاندراج الشكلي، أي الرسمي، للجمهور الواسع في نظام المجتمع الحديث، بالرغم من استمرار غياب إمكانية المشاركة الفعلية في هذا النظام، أو غياب ممارسة قيمه المادية والمعنوية في الوقت نفسه. إن التيار الاسلامي المعاصر يؤكد بما هو رد فعل على تعثر تطبيق المبدأ الأخلاقي الحديث، النابع من مفاهيم الثورة السياسية الوطنية، والمرتبط بتكوين دولة المواطنين الأحرار المتضامنين، تحول هذا المبدأ الأخلاقي إلى ملهم ومحرك للسياسة العربية كلها. ولعل أكبر دليل على أن الحركة الاسلامية ليست تجسيدا للردة الدينية، أو نداءا لإحياء الدولة السلطانية التقليدية، هو تبنيها لمطالب ومطامح الأخلاقية السياسية والمواطنية ذاتها، بما في ذلك الحرية الأصيلة للفرد، وجعلها كما ذكرنا الدولة محور اهتمامها ومركزه، باسم الدين، وقبولها بعد تردد كبير، بالتحول إلى حزب سياسي، وبالتالي أخذها بالمفهوم السائد للدولة الحديثة، وتعددية القوى والنظريات والرؤى السياسية والعقدية، مع ما يعني ذلك من قبول تحويل الايمان في نظرها إلى منبع لتضامن جزئي، وحزبي، بعد أن كان مركز تآلف وتلاحم جماعي شامل، يتجاوز السياسة ويهمشها. إن هذا القبول بمبدأ الحزب السياسي، وفيما وراء ذلك بأولوية السياسة، هو التعبير الأكبر عن تراجع السياسة الدينية بالمعنى القديم، وتعاظم النزوعند جميع الأفراد (المواطنين) إلى المشاركة من داخل إطار الدولة الوطنية،. فليس لهذا أي علاقة بالعودة إلى السياسة السلطانية التقليدية أو برفض الدولة الحديثة٣٧.

لكن إذا كانت الحزبية الاسلامية كنشاط ديني سياسي جديد، أي متمحور حول مشكلة تكوين وبناء السلطة، ثمرة نشوء الدولة الوطنية، فإن المد الاسلامي الراهن هو نتيجة إجهاضها في الوقت نفسه. فهو من جهة ثمرة طبيعية لعقلنة الوعي الاجتماعي المدني والديني، وما يرتبط بها من تنامي فكرة المواطنية والمساواة والحرية ومن حاجات التنظيم السياسي وتداول السلطة كمبدأ للنظام الاجتماعي

السياسي، وخلق الساحة السياسية الشعبية أو الوطنية، وتطوير مباديء السيادة والشرعية في النظريةالسياسية. وهو من جهة ثانية رد فعل على تجميد حركة تداول السلطة بين النخب الاجتماعية المختلفة، وتداول الثروة وتوزيع المداخيل، وكذلك حركة تداول الرأسمال الرمزي المكون للهوية ولفضاء الثقافة والحياة العقلية والروحية، أي على خيانة الثورة العقلانية ذاتها. وإجهاض الدولة العربية الحديثة لا يعني شيئا آخر سوى انكشاف عدم فاعلية الحلول التي قدمتها، وإخفاق سياساتها جميعا، الوطنية والاجتماعية.

فبسبب غياب أي قاعدة شرعية لتعديل نظام التوزيع وتداول الثروة الوطنية، سوى إرادة الحاكم نفسه وارتباطاته العائلية والأسروية، ومزاجه وعقيدته الشخصية، تحول التفاوت الاجتماعي إلى تمييز رسمي، ومنبع لقيم التمييز الديني أو الثقافي أو الجهوي أو الأقوامي أو الاجتماعي. وفي هذه الحالة لم يعد هناك من وسيلة ممكنة للرد على الاحتجاج الاجتماعي المتنامي والنابع من الجوع والخوف والوحشة والقلق على المصير، في كل الأقطار العربية، إلا تطوير عناصر القهر الأعمى والمواجهة الشاملة. فقد اختفى من أفق الدولة والسياسة العربية أي معيار جامع ومقبول ومعروف للتفكير بتعديل الأوضاع أو تحقيق المساواة والعدالة وجعل التفاوت أقل إحباطا. وحتى في البلدان التي بعثت حدا أدنى من الحياة في المؤسسة النيابية، أصبح التباين بين النخب السائدة والكتلة الشعبية كبيرا لدرجة لم تعد تستطيع فيه هذه الأخيرة أن تقدر طبيعة المشاكل الحقيقية التي تتصدى لها، ولا مشاعر الجمهور الذي تريد قيادته. لقد أضيفت إلى غربة السلطة السياسية غربة النخبة القائدة نفسها. وهكذا أخذ الانطباع يزداد بأن دور الدولة ووظيفتها لم يعد شيئا آخر سوى خلق التمايز والتمييز شبه العنصري بين الناس وترسيخه.

ونتيجة لرفض الدولة منذ البداية الاعتراف بمشروعية السؤال عن طبيعة القيم

الملهمة للسياسة، ومرجعيتها، وتاريخيتها، لأنها لم تكن تستطيع أن ترى أصلا في هذه السياسة شيئا آخر سوى تحقيق إرادة الحاكم ورغباته، تقلص التداول الرمزي المكون للهوية إلى عملية إعلانية وإعلامية هدفها ووظيفتها نشر خطاب القائد وصورته وتوزيع أفكاره وكلامه، هو وحاشيته، وما تتغذى به من أوهام وخرافات وتخيلات، وما تشخص إليه من أنماط وطقوس استهلاكية. وفي هذه الحالة أصبحت السياسة الثقافية متطابقة مع سعي الدولة المعقلن والمنتظم لتدمير الروح المعنوية، وإفساد القيم التاريخية، الانسانية والأخلاقية، التي تخلق اللحمة والهوية الجماعية، وذلك كوسيلة رئيسية لفرط عقد المجتمع واحتلاله من الداخل، أي من عقله وشعوره.

وفي جميع مستويات هذه الأزمة، وبقدر ما عاد الاسلام ليحتل موقع العقيدة المعارضة والملجأ العام من الأزمة التاريخية، كان عليه، أو يطلب منه، أن يقدم العناصر والقيم اللازمة للتصدي لهذه الأزمة، وللمساهمة في إعادة بناء الجماعة، والدولة، والنظام السياسي. وهو الأمر الذي ما يزال يسعى إليه المفكرون الاسلاميون الذين اعتقدوا أن بإمكانهم إعادة بناء السلطة كلها وعلى هذه المستويات الثلاث، الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، على أساس استلهام القيم والأفكار والمباديء الاسلامية أو المستمدة من الاسلام، دون الحاجة ألى ما عداها. ويتلخص هذا البناء في شعار أساس واحد هو الدولة الاسلامية. فبما تتضمنه الدولة الاسلامية من إعادة الاعتبار للقيم التاريخية العربية الروحية والمدنية، من المفترض أن تفتح الطريق واسعا للخروج من الاستلاب الحضاري والرد على أزمة الهوية، أو إذا شئنا لإعادة بناء العصبية الجماعية، على أساس إحياء جذوة الايمان والعصبية الدينية، في مواجهة انهيار العصبية الوطنية الحديثة.

وبما تفترضه من استبعاد النخبة القائمة، غير المؤمنة، من السلطة والمجتمع، فهي

تشكل الرد الناجع على نظام الاستبعاد واحتكار السلطة من قبل هذه النخبة، وإقامة سلطة جديدة تستند على الحاكمية الإلهية، أي يضمن استلهامها للقيم الدينية، وصدورها مباشرة عن الايمان والالتزام بالكتاب الالهي، تحويلها إلى سلطة جماعية، وإلغاء القطيعة بين الدولة والأمة ٣٨ . وبما تفترضه من ارتباط لا ينفصم بين الايمان والأخلاق، تشكل الدولة الاسلامية ضمانة أكيدة لبناء السياسة الاقتصادية والاجتماعية على أسس جديدة تؤمن التوزيع العادل والمساواة، وتخفف من تفاقم النزاع الاجتماعي وتطلق من جديد عملية التكافل والانتاج والتنمية الاقتصادية .

فإلى أي حد تقدم نظرية هذه الدولة الاسلامية، بما هي تربية أخلاقية، وسياسة عملية، واختيارات اقتصادية، كما تبدو اليوم في فكر الحركات الاسلامية المتعددة، حلا ناجعا وفعليا للتناقضات التي كانت بالفعل في أصل نشوئها، وشرعية نموها واحتضان المجتمع لها؟ وإلى أي حد يشكل بناء سلطة إسلامية مدخلا لمواجهة أزمة الاجتماع السياسي العربي الراهن؟ وما هو مضمون هذه السلطة، وما هي ملامح النظرية الاسلامية المعاصرة فيها، وما هي إمكانات تحقيقها؟

القسم الرابع

عودة التاريخ:
العَلمانية ونقد الدين

I

إشكالية العلمنة

يستدعي الحديث عن العَلمانية وفهم مضمونها ومقاصدها وغاياتها ومستقبل العمل بها التمييز مسبقا بين مستويين. المستوى الأول هو مستوى الواقع الذي تسعى العَلمانية، أو يُفترض أنها تسعى إلى مواجهته. والمستوى الثاني هو مستوى التركيب النظري لهذا الواقع الموضوعي، أي إدراكه وتفسيره والكشف عن قوانين حركته، واقتراح الحلول المناسبة للسيطرة عليه. فكل نظرية اجتماعية هي مزيج من تحليل الواقع كظاهرة خارجية مستقلة عن الوعي، ومن الوعي بضرورة تحويل هذا الواقع في الاتجاه الملائم للقيم الاجتماعية السائدة. فهي تتضمن بالضرورة جانبا معرفيا، قابلا للنقاش العقلي، كما تتضمن جانبا قيميا يشكل جزءا من العقيدة التي تغذيها الآمال والآلام والمخاوف والتطلعات والمشاعر المختلفة في كل عصر ومجتمع. والخلط المتزايد اليوم في موضوع العَلمانية بين ما تمثله من نظرية لفهم الواقع، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي المتحول نفسه، هو السبب الذي يدفع البعض، الذي لا يقبل بالأطروحات الفلسفية لهذه النظرية ومسبقاتها، إلى رفض شرعية المشاكل الواقعية التي تطرحها، كما يدفع البعض الآخر، الذي يأخذ بهذه النظرية إلى تشويه صورة الواقع العملي الذي يريد أن يطبقها عليه.

إن منظومات القيم التي تتحكم برؤيتنا للواقع كثيرا ما تمنعنا من رؤية حقيقة ما يجري فيه، وتجعل من الصعب التفاهم حول طبيعة التحولات التي نشاهدها معا. والعَلمانية بما هي قيمة أو عقيدة في الحياة الاجتماعية السياسية لا تشذ عن هذه القاعدة. ويكفي أن نشير مثلا إلى اختلاف تفسير الناس لما يحدث تحت أنظارهم اليوم من ظواهر دينية-سياسية. فبينما يعتقد البعض أن الدين هو الذي يستعيد نفوذه وسيطرته على الواقع الاجتماعي الراهن في كل مكان، يرى آخرون أن القيم الدينية قد فقدت القدرة على توجيه السلوك البشري والسيطرة عليه، وأنها في تراجع مستمر. لا بل يمكن القول إن تفجر مسألة العَلمانية في العالم كله نابع من الصراع بين من يعتقد بأن العودة إلى القيم الدينية هي تعبير عن تهافت القيم العَلمانية واندحارها، ومن يؤمن بأنها ردة ظلامية تهدف إلى القضاء على الحرية العقلية والسياسية. لكن مثل ما أن خطأ النظرية، أي تفسير الواقع، لا يلغي وجود الواقعة التاريخية، فإن صحة النظرية، أي اتساقها المنطقي، لا يثبت وجود الواقعة التاريخية. باختصار إذا كانت العَلمانية كواقعة تاريخية تعكس تطور نمط معين من العقلنة الموضوعية والعملية في الممارسة الاجتماعية السياسية، فإن العَلمانية كنظرية أو كمفهوم إجرائي ليست إلا محاولة لإجلاء حقيقة هذه العقلنة وتبيان أسبابها ومآلها.

لكن إذا كان أول شروط النظر العلمي الاعتراف باستقلال الواقع وتميزه عن العقل - وهذا الاستقلال يعني أنه لا ينبغي الخلط بين المفهوم الذي نصوغه، وبين الواقع موضوع الفهم القائم خارج العقل - فليس تعيين حقيقة هذا الواقع من الأمور البسيطة، ولا استجلاء مفهومه من المعطيات العفوية. بل ربما كان مفهوم الواقع هو المفهوم الأكثر صعوبة وقدرة على التملص من الوعي، والهرب أمام الإدراك، لأنه لا يمثل شيئا آخر سوى هذا التحول الدائم والمتناقض والمشعث الذي لا يمكن الامساك به وتنظيمه إلا بفرض وعي خارجي عليه، والاختيار فيه بين

إمكانات ووجوه لا توجد بالفعل إلا معا.

هذا هو الأمر الذي يدفعنا إلى الحديث عن إشكالية علمانية ١. فالإشكالية هي النمط النظري الذي تطرح من خلاله مشكلة واقعية، وليست المشكلة الواقعية نفسها. أو بالأحرى، وبشكل أدق، هي الطريقة التي يحول فيها النظر الواقع إلى مشكلات، أي إلى قضايا يمكن تحديدها، وتقديم إجابات وحلول لها. ذلك أن الواقع بذاته هو انفلات ، هو بمثابة الهيولى في الفلسفة اليونانية، ولا بد من الصورة العقلية حتى يمكن استيعابه وضبطه والتعامل فيه ومعه. والإشكالية ليست الواقع ولا الانعكاس والترجمة المباشرة له، ولكنها الطريقة التي ننتج من خلالها صورة عقلية مركبة عنه تدخل فيها عناصر المعرفة العلمية والقيم الاجتماعية معا، أي المنهج والأهداف والآمال والرؤية العقائدية الكامنة جميعا أو المعلنة عند الباحث. وقد تكون الإشكالية خاطئة، ليس لأن الواقعة التي تحاول أن تقدم طريقة لاستيعابها وفهمها وحلها غير موجودة ولكن، بالعكس، لأنها كما هي عليه، غير قادرة على الإحاطة بكل عناصر هذه الواقعة. وتكون الإشكالية مصطنعة عندما تعيد إنتاج هذه الواقعة في مشكلة، أو تحولها إلى مشكلة لا تستجيب، ولا تعبر بالفعل عما يظهره الواقع كل يوم، أي عن التناقضات والصراعات الحقيقية التي تعتمل فيه وتسيره وتكونه. ولذلك لا يمكن أن نتحدث عن إشكالية مصطنعة إلا بعد فترة من التجربة والتقدم في إعادة صوغ إشكالية الواقع. ومصطنعة تعني أنها تختلق تناقضا حيث لا يوجد تناقض، وتخلق وحدة وانسجاما حيث لاوحدة وانسجام. ولهذا السبب فإنها تفقد فاعليتها وقدرتها على التأثير في الواقع. وقد يكون السبب في العجز عن بناء الإشكالية الصحيحة، أي المعبرة عن معطيات الواقع الفعلي، النقل الحرفي لنموذج نظري دون فحص وتدقيق ونقد، وهو النقل الذي يفترض مماثلة مضمرة بين واقع وواقع، ويقوم على الاعتقاد الضمني بأن النظرية صالحة لكل زمان ومكان، أي يرفض النظر إلى الظاهرة كحركة تاريخية

وكما هو الحال في كل العلوم، لا نستطيع أن نعرف هذا الواقع إلا من خلال النظرية التي نصوغها عنه، أي من خلال الضوء الذي نلقيه عليه. وبالمقابل، لا تظهر مصداقية هذه النظرية، أي صدق تصويرها لهذا الواقع، إلا بقدر ما تثبت بالتجربة فاعليتها في تنظيم هذا الواقع الذي تعينه وتطرح على نفسها ضبطه والتحكم به، سواء أكان واقعا إجتماعيا أو فكريا أو روحيا أو طبيعيا فيزيائيا. فنحن نكتشف قوانين حركة الواقع، من نجاحنا في تحويله والسيطرة عليه. ولهذا إذا أثبتت النظرية بعد فترة طويلة من التجربة أنها غير قادرة على توجيه الواقع الذي تدعي التصدي له أو تغييره، فإنها تهجر تلقائيا من قبل العاملين بها، من مثقفين أو مطبقين، سواء حصل ذلك بعد نقد نظري صارم يظهر ضعف أو هشاشة مسبقاتها وفرضياتها الأصلية، أو بمجرد النسيان. فالنظريات ليست عقائد مقدسة وإنما هي أدوات إجرائية لفك تعقيدات الواقع. والأداة تفقد قيمتها إذا ضعف مردودها أو حلت محلها أداة أخرى أقدر على القيام بوظيفتها، دون أن يعني ذلك إدانتها. فهي تصبح مفوتة أو ملغاة منهجيا بسبب ولادة ما هو أصلح.

فما هو الواقع الذي تسعى العَلمانية كنظرية ووسيلة فهم أن تدلنا عليه، والتي تحاول بوصفها برنامج تغيير وإصلاح، أن تساعدنا على تنظيمه والتغلب عليه؟ ليس هذا الواقع هو النشاط الديني، الذي تقوم بتنظيمه المفاهيم والمعايير والقيم والعلوم الدينية الكلامية واللاهوتية. وليس النشاط السياسي الذي يخضع هو أيضا لقواعد ومنطق خاص به، هو ما نسميه اليوم علم السياسة والفلسفة السياسية. ولكنه واقع الخلط بين الدين والسياسة، بما هو خلط غير منتج ومظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية السياسية القرسطوية، ومصدر من مصادر فسادها وخراب الدولة فيها. ويتجلى هذا الخلط في إدخال المعايير والقيم الدينية في الممارسة السياسية،

كما يتجلى في تداخل سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، والتضحية بالحريات المدنية لصالح سيطرة السلطة الروحية، وما نجم عن كل ذلك من حروب مدمرة دينية ودينية-سياسية استنزفت الجهد البشري على مدى قرون طويلة.

وعلى هذا الواقع، ترد العَلمانية، وهذا هو جوهرها، بنظرية الفصل بين الدين والدولة. وتنظر إلى هذا الفصل على أنه شرط للقضاء على الاستبداد والتمييز بين الناس حسب قربهم من المعرفة الدينية الصحيحة، وتحرير العقل من الخرافة وإطلاق الروح العلمية والابداعية. ويبدو هذا الفصل إذن وكأنه من قبيل عقلنة وترشيد النشاط الانساني والمدني، كنتيجة لفتحه على المعرفة العقلية والعلمية، وتخليصه من النظرة الغيبية اللاهوتية. وهو يتلخص في الواقع في ميدانين رئيسيين: ميدان المجتمع السياسي، حيث تتحول العَلمانية إلى نظرية في القضاء على النظام التيوقراطي، وميدان النشاط العقلي حيث تهدف العَلمانية إلى تصفية الإرث الماضي، والقضاء على النظام اللاهوتي واستبداله بالنظام العلمي كمصدر لمعايير المعرفة الصحيحة واليقينية. وإذا كانت النظرية قد ركزت في المرحلة الأولى، كما هو الحال اليوم في المجتمعات العربية، على الجانب المتعلق بالسلطة السياسية فذلك لأن هذه العقلنة اتخذت في ميدان العلاقة بين الدين والدولة، في مجتمع مزدوج السلطة، طابعا صراعيا عنيفا، وارتبط بها انقلاب وتغير في المصالح المباشرة للفئات الاجتماعية وللنخب المتنافسة. في حين أن التحول الداخلي للوعي العام، أي قيم المعرفة الداخلية، لا تظهر إلا على المدى الطويل، ومن الصعب على الانسان العادي الذي لم يتعود التحليل النظري، متابعتها وإدراك معناها. وهذا لا ينفي أن العَلمانية التي أصبحت رديفة أيضا للبحث في علاقة الدين بالدولة، كمصدر متميز لتوليد ولاءات ونشاطات سياسية (أي تخص الشأن العام) هي مصدر لتوليد ولاءات فكرية، تتعلق ببناء الضمير والوعي.

ولعل هذا التركيز المتميز على الجانب السياسي للعلمنة، هو الذي أضفى على نظرية العَلمانية طابعها الحالي، وجعلها تختلط نهائيا بفكرة الفصل بين السلطات، أو حسم الخلاف فيما بينها. وقد أدى هذا الاختلاط إلى سوء فهم كبير عندما لم تكن هناك ازدواجية سلطة، أو عندما فهم هذا الفصل على أنه إحلال لقيم اجتماعية وتقاليد ثقافية أجنبية مكان قيم وتقاليد المجتمع القائم.

وفي جميع الحالات تنتهي العَلمانية التي تفيد أن العقل البشري قد عين في مكان ما، وكشف عن تناقض غير منتج، إلى استنتاجات أساسية مفادها أن إلغاء العوامل التي تقوم بتخريب نظام المجتمع والعقل، بما تخلقه من انسداد وانحباس في النظام السياسي والعلمي، والخروج من الأزمة التي تعيق تطور الدولة والجهاز العلمي، وتقضي بالتالي على فرص التقدم التاريخي، يستدعي استقلال كل طرف بالميدان الذي يشكل موضوع نشاطه الفعلي: الدين ينظم شؤون الروح والخلاص الأخروي، والسياسة تنظم شؤون البدن الاجتماعي والهيئة العمومية.

ومما ساعد على ترسيخ الايمان بالعَلمانية كنظرية إجرائية في الاجتماع السياسي الحديث في المجتمعات الغربية، ما أدى إليه هذا التشخيص، والحلول التي ارتبطت به، من نتائج ايجابية، انعكست في التطور الفعلي والكبير الذي شهدته الحياة السياسية والمدنية في العصور الحديثة، بل وما عرفه الدين نفسه من تطور في مفاهيمه الروحية والانسانية، دون أن يفقد، كما كان يخاف رجال الدين، المكانة والاحترام اللائقين به. هكذا تحولت العَلمانية أيضا إلى قيمة ثابتة، أو إذا شئنا إلى رصيد معنوي في الوعي الغربي الحديث، ومن ثم إلى مصدر قيم وتقديرات أخرى، كما يحصل في كل مرة تثبت فيها نظرية نجاحها.

وهذا النجاح هو الأرضية التاريخية لنشوء وتطور موقف علماني جديد من العالم، أي يتخلى في استيعابه له أكثر فأكثر عن اللجوء إلى المسبقات اللاهوتية

والتفسيرات الأسطورية ويقوم على الابتعاد، أو ما نعتقد أنه الابتعاد، المتزايد عند الانسان الحديث عن اللجوء إلى آليات سحرية لفهم العالم والتعامل معه وتعيين وتحديد مواقفه منه ومن أقرانه، والابتعاد كذلك عما تشمله هذه الآليات من تحريم أول وأحكام مسبقة لا تناقش. وكان من نتائج ذلك أن برزت إلى المقدمة قيمة النشاط الابداعي، والفكري الجديد، على حساب التراث الديني وغير الديني، واستقرت في ذهن الأفراد مفاهيم ومعاني جديدة للحريات والحقوق الأصيلة، أي التي تشكل جزءا لا يتجزأ من ماهيته، أو وجوده كإنسان، كما ضعف التعلق بالقوانين أو الشرائع المفروضة من قبل مصدر خارجي، دينيا كان أم مدنيا. وهكذا تحولت العَلمانية من برنامج عملي سياسي إلى توجه فكري ونفسي تطبع الوعي الاجتماعي العام بطابع العقلانية والموضوعية والبعد عن الاهتمامات والتفسيرات التقليدية للأمور الأرضية. وتطابقت النظم الاجتماعية العَلمانية مع النظم الذهنية العقلانية. فبدا الواقع الاجتماعي والسياسي معقولا، أي واعيا لذاته، وتطابق فيه الوجود مع الوعي، واتفق الدين مع الدنيا. وهو السعي الأساسي لكل مجتمع. كما لو كان فك الاشتباك بين الكنيسة والدولة وسيلة لإعادة التوافق التاريخي بين الخيال والواقع، والضمير والنظام.

وقد ظهر الفكر اللاهوتي بعد ذلك، وبمفعول رجعي، في الوعي العلماني السائد، كمحاولة يائسة وغير ناجعة لفهم الواقع العملي والتجريبي، لأنها، بقدر ما كانت تستند إلى مبادىء غير مستمدة من التجربة والعقل، كانت تخفق في فهم تناقضات الواقع العملي، وتسعى من أجل التغطية على هذا الإخفاق إلى تصعيده شعوريا، واستبداله بعالم آخر، وقيم أخرى، ومظاهر أخرى. وبدا الوعي التقليدي، كما لو كان قناعا للواقع، وهروبا منه، وطمسا لقوانينه، أكثر مما هو حل لألغازه، وكشف عن أسراره، تماما كما كانت السلطة الروحية أو الدينية تبدو وكأنها تسعى لإحلال الروح محل الجسد، والتعويض عن البؤس الأرضي للبشر

بالتبشير بالجنة السماوية. ولذلك سوف ترتبط العَلمانية، إضافة إلى قيم العقلانية والعلمية، بقيم الحرية النقدية، ورفض المقدسات والمحرمات وكل ما يمكن أن يقيم حدودا على العقل أو الضمير ٣. بيد أن عقلنة الوعي لا تعني في الواقع إزالة الطابع السحري والرمزي والتخيلي عنه، ولا زوال القداسة والقيم المقدسة، بقدر ما تعني تبدل الإطار العام والمرجعية الرمزية لهذا الوعي، ونمو شكل جديد في مقاربة الواقع المادي، وتغير حقيقي في نوعية الشعور القدسي، بل وفي مفهوم القداسة والحرم.

باختصار، طرحت العَلمانية، كنظرية، بمعنيين، الأول إجرائي سياسي، يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة عموما ومضمونه الحقيقي نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام، وإخضاعهما للمناقشة العقلية والمسؤولية والمحاسبة البشرية. وهو برنامج تم تنفيذه تاريخيا، وانتهى في العالم كله كإشكالية، حتى ولو بقيت بعض البلدان التي تجرجر أقدامها وراء التاريخ. وبالمعنى الثاني فلسفي يفيد إدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة، الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية. وهو الذي يتجسد في نمو الوعي الخاص بالحياة ورؤية العالم والمقدس والدين والدنيا معا. وليس لتطور العَلمانية بهذا المعنى أي برنامج عملي لأنها الثمرة الطبيعية والعفوية لتطور الحضارة، وما يرافقها من ارتفاع في مستوى استخدام العقل، وتراكم المعرفة وترسخ الميول والمشاعر الدنيوية والمادية. فهو لا يتحقق بقرار رسمي وإنما يواكب نمو المدنية وسيطرة المجتمع الفعلية على تناقضاته الذاتية، النفسية والمادية. ويمكن القول أن العلمنة تنحو في الحالتين إلى أن تكون التعبير عن نمط من العقلانية يعكس حركة الحياة الجديدة ووقعها وتوجهها ونفسها الأعمق، عقلانية السياسة والتنظيم الجماعي، وعقلانية الوعي وتنظيم الحياة الفردية. إنها التعبير عن تعاظم استخدام العقل والملكات الانسانية الأخرى في

ترجمة الرسالة الموجهة الأولى. وليس هناك عقل ولا عقلانية مفصولة بالفعل عن الرسالة الالهامية الأولى الدينية والأخلاقية. إن العقلنة ليست نقيضا للالهام بقدر ماهي التجسيد الأرضي والتاريخي له.

وفي المعنيين ليس للعلمانية علاقة بالطائفية، أي بإدارة العلاقات في مجتمع متعدد الطوائف مما نعرفه اليوم في عالمنا الشرقي. فبالمعنى السياسي، كان الهدف هو تحرير الدولة والسياسة من تسلط الكنيسة، دون أن يعني ذلك حتى المساواة بالضرورة بين الأديان، والدليل على ذلك أن اضطهاد اليهود قد استمر في أوربا العَلمانية حتى القرن العشرين، ولا يزال الاعتراف بحق الاقامة الشرعية والطبيعية للاسلام في هذه القارة موضوع صراع عنيف وشامل. لا بل لم يكن يعني أيضا المساواة بين الأفراد والمواطنين إذ أن المرأة لم تأخذ جزءا من حقوقها في الغرب إلا بعد الحرب العالمية الثانية. وكانت المناقشات أثناء الثورة الفرنسية لا تزال دائرة حول ما إذا كانت المرأة إنسانا، ينطبق عليه مبدأ إعلان حقوق الانسان والمواطن، أم لا. ولم يعترف لها بالحقوق حتى بعد أن أعترف بها كإنسان.

لابل إن العَلمانية ليست بذاتها منبعا للقيم، ولم تعن أبدا ترسيخ القيم الانسانية والمساواة بين البشر، كما تحاول هي نفسها أن تبرزه اليوم. فلم يجد العلمانيون شرا في استعباد الشعوب المستعمرة وإعادة إقرار تجارة الرقيق وسرقة موارد الأمم الأخرى. ولم يمنع الاصلاح البروتستنتي من إبادة شعوب امريكا الهندية، ولكنه كان أحد العوامل الرئيسية التي سمحت بهذه الابادة، بما أضفت على الحرب ضد هنود أمريكا من صبغة مقدسة جعلت الإبادة تظهر وكأنها خدمة للمسيح وللمسيحية.

وإذا كان نجاح هذه النظرية في حسم مشكلة ازدواج السلطة في الغرب المسيحي قد أعطى لها مصداقية كبيرة في العقود الماضية، وربط بينها وبين

الديمقراطية، والتسامح والتعددية الفكرية والدينية، إلا أن عودة القيم الدينية إلى احتلال مواقع أكثر فأكثر قوة في العديد من المجتمعات البشرية، بما في ذلك بعض المجتمعات الأوربية، وبروز التيارات الاسلامية في المجتمعات العربية، أصبح يطرح العديد من الأسئلة حول القيمة التاريخية والعالمية للمفاهيم التي تعتمد عليها والإشكالية التي تكمن وراءها. ومع تزايد التفاعل بين الدين والسياسة وبروز الحاجة إلى إضفاء طابع أكثر أخلاقية على الممارسةالسياسية، بدأت تظهر العديد من الانتقادات التي تشير إلى المشاكل الجديدة التي يثيرها الفصل القاطع بين الدين والدولة على الحياة الثقافية والروحية. فما هي حقيقة العلمنة كواقع تاريخي حضاري عام اليوم، وما هي قيمة العَلمانية كنظرية علمية يمكن تطبيقها بنجاح على جميع المجتمعات وفي كل الظروف؟

II

عقيدة العَلمانية:
تحرير الدولة

تمد النظرية العَلمانية جذورها في بنية الفكر الديني المسيحي الأول الذي قام على التمييز الصارم والدقيق بين مملكتين مختلفتين ومتعارضتين تمام الاختلاف والتعارض، مملكة الله والروح، ومملكة الدنيا والجسد. وهو الذي عبرت عنه العبارة الشهيرة التي تنص على ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله. لكن هذه البنية الفكرية الأولى لم تنتج هي نفسها التاريخ الاجتماعي السياسي الذي ستولد فيه

الفكرة العَلمانية. ولعل الجذور الحقيقية لنشوء الميول العَلمانية كامنة في صيرورة تكون الدولة نفسها في المجتمعات الغربية. ذلك أن سيطرة الكنيسة المطلقة في الميدانين الزمني والروحي، رغم التمييز المطلق بينهما، قد حرم الدولة من أي قاعدة مستقلة، وربط ولادتها بالصراع الحتمي ضد السلطة الكنسية الشاملة. وقد اتخذ هذا الصراع شكلين أساسيين: الكفاح في سبيل ان تنتزع لنفسها حيزا خاصا بها، أي أن تعين مجالا سياسيا متميزا عن مجال الدين. والثاني أن تخلق لنفسها قاعدة مستقلة للشرعية تختلف عن شرعية السلطة التي تمارسها الهيئة الدينية. وهكذا كان نشوء دولة مركزية يعني في الواقع النجاح في احتكار الحق في ممارسة العنف، ومن ثم انتزاع حق تكوين الميليشيات من الكنيسة والتشكيلات الإقطاعية المرتبطة بها، كما كان يعني النجاح في تكوين سلطة قانونية وتشريعية مستقلة عن التشريعات الدينية، ومرتبطة مباشرة بالدولة. وهو ما بدأ بالتحقق منذ القرن الثالث عشر في صراع الملك لويس التاسع، لتثبيت السيادة الملكية ضد السلطات الإقطاعية، وما أكده عمل القانونيين الفرنسيين وعلى رأسهم بومنوار ٤.

وكانت الكنيسة التي احتلت، منذ الغزو البربري الجرماني الذي دمر الإمبرطورية في الغرب الأوربي، مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي، وكانت المقر الأول للسلطة الاجتماعية حتى القرن السادس عشر، قد أخضعت المجتمع لنظام صارم من القيم التي تنكر نظريا المصالح الدنيوية والأرضية، وتنكر الجسد وتبجل الروح التي تقيم عليها سلطتها المطلقة والحصرية. وظهرت هذه السيادة التي مارستها الكنيسة باسم الآخرة والفداء وكأنها عقبة قوية أمام تفتح الحياة وازدهارها وتعبيرها عن نفسها. ومع انحلال الاقطاعية الغربية وتزايد الاتجاه نحو رسوخ الإمارات والممالك الأوربية، وبالتالي زوال الأثر التدميري للغزو البربري أو امتصاص صدمته التاريخية، بدأت النظرية السياسية تطل برأسها من جديد، كمنارة للممارسة وللدولة الجديدة الناهضة من ركام المجتمع القديم المفتت إلى

عصبيات دينية وإقطاعية لا تحصى.

وقد نمت هذه الدولة، والنظرية السياسية الحديثة القومية التي رافقت نشوءها وتطورها باستمرار، وخلال قرون طويلة في مواجهة ادعاءات البابوية بالسيادة والحكم، أي الادعاء بأن المسيحية دين ودولة، وضدها. واحتفظت من هذه التجربة بموقف حاسم وعنيف ضد الطموحات السياسية للهيئة الدينية، هو ذات الموقف العلماني الذي لا يزال يعبر عن نفسه في التنافس بل الصراع الدائم بين قيم الفكر السياسي المدني أو العرفي وقيم الفكر السياسي الديني، قيم التأكيد على أولوية وأهمية استخدام العقل والاعتناء بالبدن، أي بالدنيا، وقيم التأكيد على أسبقية الروح والتعلق بالسماء ونفي الجسد وحرمان النفس؛ باختصار القيم المستمدة من التعلق بعالم وملكوت السماء، والسعي نحوه، وتلك المتعلقة بملكوت الأرض والحياة الدنيا. وهكذا نشأت القطيعة التاريخية بين الوعي الديني والدنيوي كانعكاس للقطيعة الأصلية بين الروح والجسد. وكما أقامت الكنيسة خلال القرون الوسطى من خلال التأكيد على أسبقية القيم الدينية والروحية سلطتها المطلقة على الانسان والمجتمع، أقامت الدولة الحديثة، كنمط جديد لتنظيم المجتمع، سلطتها السياسية على أسبقية العلم والجسد ٥. وكان برنامجها التاريخي للقضاء النهائي على تسلط الكنيسة الاجتماعي السياسي هو تحرير العقل والجسد معا والرفع من شأنهما وقيمتهما. هذا هو العمق التاريخي والتجريبي للعلمانية كنظرية وكقيمة ايجابيتين.

ومن الواضح أن الأصل في هذا التناقض أو الصراع الذي أدى إلى نشوء العَلمانية كنظرية قائدة لتكوين الدولة الحديثة، لم يكن وجود الدين أو وجود الكنيسة أو حتى الهيئة الدينية، ولا القيم الفكرية المستمدة من الدين، ولكن تسلط الكنيسة والسلطة البابوية على شؤون الدولة والسياسة، وحرمانهما المجتمع من

تأسيس نفسه سياسيا، أي من بناء الدولة التي هي الأداة الرئيسية للتراكم العام الحضاري والتاريخي ٦٠

بيد أن هذه العلاقة المتوترة والعنيفة بين الدين والدولة لم تعرفها كل المجتمعات البشرية، ولم تظهر بهذه الحدة إلا في هذه الحقبة المحدودة من تاريخ أوربا وفي هذه القارة وحدها. فقد كانت العلاقة علاقة انسجام وتفاهم عام ودائم بين البوذية والكونفوشيوسية والدولة في آسيا، وبين الاسلام والدولة العربية، وهي كذلك اليوم بين المسيحية والدولة في أوربا وأمريكا. ذلك أن التناقض بين قيم الدين وقيم المجتمع لايمكن أن يحصل إلا في حالات نادرة وظرفية: إذا كان الدين مفروضا بالغزو، أو إذا كان المجتمع قد تجاوز الفكرة الدينية القديمة وطور نظاما دينيا جديدا، وفي الحالة الثانية لاتطرح المشكلة إلا في الحقبة الانتقالية لأن الدين يعود فيتفق مع الدولة بقدر ما تتوافق قيم المجتمع في المستويات المختلفة لوجوده. وفي اعتقادنا أن سبب الأزمة التي نشأت في أوربا الغربية في القرون الوسطى هو تدمير الدولة وتقاليدها التاريخية كليا بسبب قوة الغزو البربري وتدميره للمدنية الغربية.

وكاد المجتمع الاسلامي يقع في إشكالية مماثلة بعد دمار الدولة العباسية وتفاقم الغزو البربري المنغولي والتتري والصليبي منذ بداية الألف الثاني للميلاد. وحصل بالفعل تفكك للدولة المركزية وتكاثر للإمارات شبه الإقطاعية التي كانت تبنى، خاصة في المغرب العربي، على آثار المدن المختلفة، وتفرخ، حسب منطق القوة الجهوية، هنا وهناك. بيد أن هذه الإمارات لم تضطر من أجل تثبيت شرعيتها إلى مواجهة سلطة بابوية تنكر عليها حقها في السلطة، وإنما كانت بالعكس من ذلك تستملك الدين الواحد نفسه وتعتبر نفسها الممثلة له. كان الصراع الحقيقي والدائم بين دول تدعي جميعا الاسلام، ولم يكن بين دولة الاسلام ودولة العرف. وكل ما أعطته حقبة الأزمة السياسية الكبرى هذه هو خلق جو ديني عام مخيم

على الحياة السياسية والاجتماعية عموما يعبر عن قرسطوية طابعها. ومع ذلك مالبثت الدولة أن استعادت مكانتها وقوتها الكبيرة مع ولادة الدولة المركزية القوية، العثمانية في آسيا الصغرى والغربية ومعظم شمال أفريقيا، والصفوية في المنطقة الايرانية وبعض آسيا الوسطى، والمغلية في العالم الهندي. واستعادت الخطة الكلاسيكية للعلاقة بين الدين والدولة سيرتها في تأكيد هيمنة وأولوية الدولة في النظام الاجتماعي وخضوع الهيئة الدينية لها. وأمام هذه الهيمنة، التي حرمت الدين من أن يبني أي سلطة مركزية، وجعلته ميدانا حرا لتكون الإقطاعات أو الولايات الروحية الخاصة التي عبرت عن نفسها بتفريخ عدد لانهاية له من الطرق الصوفية والمذاهب والمدارس، لم يكن تمرد العلماء إلا ذكرى من ذكريات الحقبة الأولى التي شهدت ترسيخ أسس الدولة الأموية. فبعد ذلك تحقق نوع من التسوية والتفاهم القائمين على احترام حرية العلماء واجتهادهم وحرمة زواياهم ومساجدهم، مقابل ابتعاد العلماء عن التدخل المباشر في شؤون الحاكم والحكم، دون أن يمنعهم ذلك من حقهم في إدانة الظلم والجور والتحريض أحيانا ضد السلاطين أو الحكام الطغاة، أي من لعب دورهم الخاص في النظام السياسي، وهو قريب من الدور الذي يلعبه المثقفون في النظام الحديث. والواقع أن هذه المعارضة استمرت إلى فترة قريبة، وكانت تعبر عن نفسها من خلال قيادة مشايخ الأحياء وأئمتها لاحتجاجات العامة ونقمتها. ولكن الهيئة الدينية الاسلامية لم تنجح أبدا في تكوين قطب سلطة مناوىء ومهدد بالفعل لسلطة الدولة.

إن نجاح الدولة المركزية في الاحتفاظ بمركزها الأول في المجتمعات العربية الاسلامية، هو الذي حال بينها وبين الشعور بالحاجة، في سبيل تأكيد وجودها، إلى بناء حيز مستقل عن الدين في ممارسة القسر الاجتماعي (الحيز السياسي) أو في تحقيق الشرعية (القانون). وكان السبب الأول في ذلك هو استمرار تقاليد الدولة الامبرطورية القديمة حية على مستوى تكوين الجيوش المركزية، بل تطويرها

على قدر ما تطلبت الفتوح نفسها توسيع هذه الجيوش وتنظيمها في المرحلة الأولى. أما السبب الثاني فلم يكن شيئا آخر سوى نجاحها في استملاك الشريعة الدينية كقانون للدولة. وهكذا بدل أن تسمح بتكوين هيئة موازية تنافسها باسم الدين على شرعية ممارسة السلطة، جعلت هي نفسها من الشرعية الدينية درعا واقيا لها ضد القوى الانقسامية أو العصبيات الجماعية التحتية القبلية أو الجهوية أو القومية أو المذهبية أو الطرقية.

لا بل نجحت الدولة في أن تعيد بناء هيئة دينية مرتبطة تماما بها تطمئن لولاءها وتستخدمها في ملء الوظيفة التي لا يمكن لدولة أن تقوم بدونها، وهي تكوين إطارات السلطة التشريعية والقضائية. وهكذا جعلت الافتاء مؤسسة حكومية وفي خدمة الدولة، وأصبحت تختار القضاة من بين أقرب المخلصين لها ٠٧ إن واقع التجربة التاريخية العربية الاسلامية هو انقسام الهيئة الدينية الدائم تقريبا بين أصحاب الطرق الصوفية المقاطعين للسياسة الدنيوية، وأصحاب العلوم الشرعية من علماء وفقهاء، المنقسمين هم أنفسهم بين أنصار الدولة والولاء المطلق لها، والمعارضين والمحتجين الدائمين عليها. وعندما ظهرت بدايات الدولة الحديثة، سواء في اسطنبول أو في القاهرة أو بغداد، لم يصطدم السلاطين والحكام المحدثين والمصلحين بسلطة الدين ولا بالكنيسة، ولم يضطروا كما حصل في أوربا، إلى خوض حروب عسكرية مع جيوش البابا وتكبيده هزائم على الأرض لإجباره على عقد الصلح والقبول بالتسوية العَلمانية، ولكنهم اصطدموا بالمؤسسة الدولوية القديمة: بجيوش الانكشارية الذين رفضوا الانصياع للنظام الحديث، وبالنخبة المملوكية التي خنقت المجتمع وتحولت تماما إلى طبقة–دولة. ولذلك لم يحتج الأمر هنا لظهور العَلمانية كنظرية تحرير الدولة من سلطة الكنيسة، ولاستقلال الديني عن الدنيوي داخل منظومة القيم الاجتماعية والفكرية، ولكن الذي حصل هو الإحياء السياسي للدين كإطار لإعادة ترميم الدولة القانونية والسلطة السياسية المدنية،

وتأمين الشرعية ومقاومة السلطة الفردية والتسلط السياسي والانحطاط.

بيد أن هذه التسوية التاريخية بين الدين والدولة في المجتمعات العربية الاسلامية لم تستطع، رغم مسايرتها العميقة للسلطة السياسية، أن تعيش طويلا بعد ظهور الدولة الحديثة ونزوعاتها إلى السيطرة الشاملة والكاملة على المجتمع والدين، وذلك على مستوى ودرجة طموحات هذه الدولة الحداثية. لا بل لقد كان من شروط نشوء هذه الدولة القطع مع التسوية التقليدية، واستبعاد الدين من مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية.

ومن هذا الاستبعاد والسيطرة المطلقة والساحقة للدولة سوف تنبع ظاهرتان: التمايز داخل المجتمع الديني نفسه بين تيارات الايمان العبادي وتيارات النشاط والالتزام السياسي، أي تحول الدين المستبعد عن الدولة إلى حزب، في إطار المقولات السائدة وحسب اللغة المتداولة في الدولة الوطنية الحديثة. والثانية تحول الدولة إلى مقر سلطة عصبوية تستخدم الدين استخداما أداتياصرفا في الحكم كوسيلة لبناء الشرعية، والتعويض عن غياب السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة. وبهذا المعنى خلقت سيطرة الدولة المطلقة، كمؤسسة خاصة، ظاهرة نزوع الدين، أو الحزب الديني إلى السيطرة على الدولة كتعبير عن الأمل في إعادة بعث الشأن العام.

لقد عمل انهيار التسوية التي كانت سائدة من قبل، مع التضاؤل والانكماش السياسي والمعنوي والأخلاقي للدولة، إلى إعادة اكتشاف وتثمين السياسة الدينية. والواقع أنه في كل حقبة تفتقد فيها السياسة إلى نظامها الخاص، وإطار إنتاجها وممارستها المستقلة، يأخذ البنيان الديني العقيدي على عاتقه مهمة تأسيس هذه السياسة وتحقيقها بما هي حاجة ضرورية لسير المجتمع. ومن هنا جاءت فتوى اعتبار الامامة في الفقه الاسلامي الكلاسيكي من لوازم العقائد الدينية. لكن

تأسيس السياسة في الفضاء الديني يعطي نموذجا مختلفا كليا عن نموذج سيطرة البابوية على الدولة والسياسة الذي عرفته المجتمعات المسيحية. وأصل الاختلاف هو بالضبط أن هذا التأسيس يرتبط دائما بالمجتمع المدني، ويميل من أجل ذلك دائما إلى الارتباط بالمعارضة الاجتماعية، بينما يظهر النموذج البابوي بما هو تديين للسياسة، ووصاية عليها، كإلغاء للمجتمع ولإرادته معا. وبقدر ما يشكل تسييس الدين ووضعه في خدمة الصراع على السلطة وسيلة لتجديد هذه السلطة نفسها، فإنه يشكل مصدرا دائما لعدم الاستقرار، وبالتالي فإنه يمنع الدولة من أن تتحول إلى مؤسسة ثابتة وموضوعية مستقلة عن القوة الحاكمة، ويحد من تراكم التقاليد القانونية والادارية فيها. ولذلك فهو يجعل شروط ضبط السلطة ضعيفة، ويفتح الباب أمام نمو السلطة التعسفية، أو تحويل التعسف نفسه إلى مكون من مكونات السلطة، وفي بعض الحالات كحافز أمام الفتنة الشعبية، أو الفوضى الشاملة.

والقصد أنه إذا كانت إشكالية العَلمانية لم تطرح من قبل في الفكر العربي والاسلامي، فذلك لأن الاسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد عليه وشرع له، منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم، وأعطى للعقل، بدءا من ذلك الوقت، الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة. والأصل أن اختتام الرسالة يعني أنه لم يعد هناك اتصال للجماعة المؤمنة مباشر مع الله. وحتى فيما يتعلق بتفسير القرآن، لم يعد هناك ملاذ للانسان إلا العقل، وهو ما يعنيه الاجتهاد. وهذا ما فهمه المسلمون الذين سنوا مبدأ التأمل العقلي والتفكير البشري في معاني القرآن، ولم يدّع أحد منهم الوحي أو الإلهام الرباني، ولم يقبل لأفكاره أن تكون أكثر من إجتهادات فردية وانسانية. والمتأخرون هم الذين بالغوا أحيانا في إضفاء القداسة على هذا المذهب أو ذاك.

ولعل هذا الطابع المدني أو العلماني بالفطرة للفكر الاسلامي، هو الذي

ساعد على تجذره في المجتمع وجعله شديد الارتباط والتماهي مع مانطلق عليه اليوم المجتمع المدني. ومن بين الأسباب الذي ساهمت في ذلك خلوه من الكنيسة، أي غياب فكرة الهيئة أو السلطة المعصومة فيه، وانفتاح إمكانية الاجتهاد بحرية أمام كل فرد ينتمي إليه. وانعدام هذه السلطة الدينية الرسمية في الاسلام، أي المرتبطة بملكة غير مشتركة بين جميع الناس، هي التي جعلت من غير الممكن للسلطة الزمنية أن تنتقص من مصداقيته وشرعيته التاريخية. ذلك أنه في كل مرة كانت السلطة تخضع فيه العلماء لها وتجبرهم على تبرير أفعالها كانت تدفع إلى تبرؤ الجماعة الدينية منهم من جهة، وإلى تعميق التماهي أكثر فأكثر، من خلال الطرق أو الحركات الشعبية، بين الاسلام والمجتمع الشعبي ضد السلطة و الاسلام الرسمي . وبينما كان هذا الوضع يفقد الاسلام المرجعية الموحدة، ويخلق إذن نزعة شبه دائمة إلى التفرق، والتعدد المذهبي، كان يضمن للاسلام ، في الوقت نفسه، قوة أكبر على التكيف مع الأوضاع المتغيرة، ويكسبه مرونة لاحدود لها في التعامل مع التغيرات الاجتماعية والسياسية على اختلاف أنواعها، وعلى امتصاص أو احتواء هذه الانقسامات نفسها وحصر نتائجها، وتحويلها إلى تعددية مثرية وأرضية مقبولة للنقاش كما هو الحال في تعدد المدارس والمذاهب الفقهية والكلامية.

إن غياب السلطان الديني في الاسلام كان يعني ومايزال عدم إمكانية استملاكه من قبل أية سلطة زمنية استملاكا نهائيا أو مشروعا. وهكذا، بقدر ما أصبح الاسلام عبر التاريخ منبع قيم النظام والسياسة المدنية الرسمية، تحول في الوقت نفسه إلى ملهم قيم المقاومات الشعبية والوطنية المتواترة. وقدرة العقيدة على أن تستوعب قيم النظام وقيم المقاومة والثورة معا هي الضمانة لاستمرارها، بقدر تأمينها لشروط تجديد النظام واستمراره. ومن هنا هذه الخاصة التي تجعل أن مصير الاسلام كدين ومركز تضامن جمعي لا يتأثر كثيرا بسوء الاستخدام الذي

يتعرض له من قبل معتنقيه السياسيين، ويبقى قادرا على إحياء نفسه واسترجاع مصداقيته الاجتماعية. فما دام يستطيع أن يلهم الجماعات على مختلف أوضاعها ومصالحها، فإن فساد من يدعي الانتماء إليه لايمكن أن يؤثر أبدا في الصورة التي يكونها المؤمن لنفسه وبنفسه عنه، ولكنه يخلق نزعة مقابلة إلى إصلاحه وإعادة استملاكه من قبل الذين يدركون أهمية الاستناد إلى عقيدة موحدة وجامعة في مقاومة الظلم أو العدوان الخارجي. وهو الذي يفسر كذلك القوة التعبوية الكبيرة التي مايزال يحتفظ بها الاسلام رغم مرور الزمن، وفي كل المجتمعات التي تنتمي إليه. إن هذه القدرة الدائمة على تجاوز المحايث والتاريخي والمعاش كامنة بالضبط في حيز الحرية والاجتهاد وانعدام السلطة البابوية الذي سنه الاسلام، أو باختصار في انفتاحه العام على جميع الطبقات واستيعابه للعقل واجتهاداته المتغيرة. وهذا ما يخلق للاسلام شخصية فذة جعلت المؤرخين يتحدثون مرارا عن روح الاسلام، والروح تعني في نظري الحيوية الذاتية العميقة التي تختزن إمكانية تجدد لا نهائي، وإنجاب النماذج التاريخية بالعودة إلى النَفس الأول للمبادىء والأصول: أي التجدد ضمن الاستمرارية والتوالد الدائم للنظم الجديدة النابعة من إعادة تأكيد هذه المبادىء والقيم. إن هذه المقدرة على مقاومة السلطة والدولة والزمن والاهتلاك التاريخي تشكل عنصرا أساسيا في تدعيم روح الجماعة المدنية وتنشيط شعور التكافل وتحقيق التراكم الحضاري الضروري لبناء المدنية.

وربما كان سبب سوء الفهم الذي لا يزال يصبغ الحديث عن العَلمانية في المجتمع العربي عند أنصارها وخصومها معا، فيجعل منها موقفا دينيا أو معاديا للدين، يكمن في نظري في السعي إلى تطبيق النموذج العلماني التقليدي على المجتمعات العربية الاسلامية من دون النظر إلى الاختلاف الكبير في طبيعة ونمط توزيع السلطة الاجتماعية والسياسية والعقيدية بين المجتمعين ٨. فالاسلام بتقويضه لمفهوم السلطان الديني المؤسس والشرعي والحصري، وهو السلطان الذي لا

يتحقق من دون مفهوم العصمة واستمرار الولاية الروحية، ألغى الميدان الأصيل لما يمكن تسميته بسلطان الكنيسة، أي السلطة المطلقة على الروح أو على تكوين الضمير. ولذلك لم تكن هذه الكلمة نفسها، السلطان الروحي، موجودة لا شكلا ولا مضمونا في الفكر الاسلامي. فالله وحده له السلطان على الروح، أي الذي يراقب الناس في الميدان الديني، والذي يعرف نواياهم والذي يوجه خطاهم والذي يرشدهم مباشرة. فالسلطان الروحي يعني بدقة أن المؤمن لا يستطيع أن يوجه نفسه في الطريق الذي يرضى عنه الله، أو في طريق الله، من دون مرشد عام خارجي يتلقى المعرفة بالتلقين الإلهي المباشر، وهذا المرشد ليس إلا الكنيسة، العارفة الوحيدة بالأمور الإلهية، بما تجسده من تعاليم المسيح وروحه. فهي السلطان الذي لابد من الرجوع إليه في كل شؤون الدين والعقيدة، وإلا فإن الايمان يكون ناقصا. والسلطان الروحي الذي لايعرفه في الواقع المسلمون لاعلاقة له بالسلطة التي يمارسها رجل الدين المسلم. فهذه السلطة ليست شيئا آخر إلا سلطة العالم المعنوية التي لا تلزم المؤمن دينيا وإن التزمت إرشاده وتوجيهه فقهيا. أما السلطان الروحي فهو ولاية رسمية من نفس نوع الوصاية السياسية البطركية اللاتينة، ومن نوع سلطان الأبوة والتلقين الذي يمارسه البطرك على الأحفاد. والواقع، تستخدم الكنيسة الكلمات نفسها المتداولة في دائرة العائلة البطركية، من أب وإبن. فالقاصر في السن أو بالطبيعة لا بد له من وصي حتى يصح عمله وإيمانه. وهذه الوصاية مرتبطة برخصة أو إباحة للعمل مستمدة من الوصي. ومن دون هذه الرخصة ليس هناك أي ضمان أو كفالة لصحة الممارسة الدينية والمدنية للفرد، ولا قيمة لايمانه. وهذا هو الذي يضفي معنى خاصا وقويا على الحرم أو الحرمان الكنسي. ذلك إن إخراج المؤمن من الكنيسة يعادل في هذه الحالة إخراجه من الدين وتكفيره، لأنه لن يستطيع لوحده أن يكون مؤمنا. إنه سيصبح من دون هذا الوسيط الذي لا غنى عنه مدانا لا محالة إلى الأبد بالضلال

والضياع. مقابل ذلك يعتبر الاسلام أن العبد مسؤول مباشرة ومن دون وسيط عن ايمانه وممارسته الايمانية وأعماله أمام ربه، وإذا استشار في عمله رجل علم فهذا تابع له وفضل منه لا يحسب له ولا عليه.

ولا يعني هذا أن المجتمعات الاسلامية لم تعرف بعض النزوعات لتكوين سلطان روحي. لكن هذه النزوعات أخفقت بسرعة، بسبب قوة شوكة السلطنة والسلطان السياسيين، واحتلالهما بقوة للمواقع الاجتماعية والفكرية المختلفة منذ بداية الحقبة الأموية كما رأينا. وبقي السلطان هو الوجه الغالب على الدولة، حتى لو اعترف للسياسة بمصدرها الديني، وللشريعة بمكانتها في نظام التعامل الاجتماعي. وهو ما تعبر عنه الحاجة إلى رعاية العلم والعلماء الدينيين، وتثبيت الخلافة الصورية كمصدر للمشروعية، وليس كمنبع للقرارات الحاسمة ومصدر للسلطة الفعلية. لقد بقي الدين منبع الرؤية السياسية والتنظيم الاجتماعي، وهو الذي يبين الصالح والطالح فيهما، وهو معيارهما ومرشدهما. لكن ممارسة الأمور المتعلقة بتسيير الدولة، وسلطة التنفيذ العامة لا تخضع لرجل الدين بأي شكل. وهو وإن اختص بها في مستوى النظرية الفقهية، يظل يعترف للسلطان باختصاصه في ممارسة السلطة المدنية. إن الورع لم يكن شرطا حاسما أو كافيا في الإمامة، بل لم يكن شرطا واجبا في بعض الأحيان بشهادة ولاية الاستيلاء نفسها ٩. وقد جاء التمييز بين السلطان والخليفة ليعبر عن هذا التطور في طبيعة السلطة وغلبة روح الاستيلاء وغياب الطابع الديني عنها.

ويعبر السلطان عن السلطة السيادية التي لا يمكن أن تتجزأ والتي يمكن تعريفها بأنها السلطة التي لاسلطة فوقها وبين السلطة التي يمارسها كل من يمتلك جزءا من الرأسمال الحضاري الاجتماعي، العلمي أو السياسي أو الاقتصادي أو الإداري، أي كل من يمتلك ولاية ما. فتعدد هذه السلطة السيادية، أي السلطان، هو الذي فتح

المعركة في الغرب المسيحي بين الدولة والكنيسة التي انتهت في الواقع بتوحيد السلطان على أساس توزيع الصلاحيات بين سلطتين، دينية ومدنية، وفي الواقع بخضوع السلطة الدينية إلى السلطان المدني في الممارسة الاجتماعية. ويمكن التعبير عن هذا السلطان بالكلمة التي أدخلها سيد قطب نقلا عن أبو الأعلى المودودي، وهي الحاكمية ١٠. ونظرية الحاكمية الإلهية هي البعث الحقيقي والبسيط أي الدقيق لمفهوم السلطان الكنسي المسيحي الماضي، بما هو تعبير عن جعل مستوى العلاقة الدينية هو المستوى الأول أو الوحيد في الجماعة لاستشفاف وتنظيم الممارسة الاجتماعية والحضارية. لكن قبل نظرية الحاكمية عرف المجتمع العربي الاسلامي نزوعات أخرى أسبق من ذلك في نفس الاتجاه. ومنها مثلا ما ظهر في بعض الحقب من أفكار تقول إن ايمان المسلم يعتبر ناقصا، والصلاة باطلة، من دون تعيين مسبق للإمام، أو إن الشرع الإلهي يعتبر معلقا إذا لم تتم إقامة الدولة الاسلامية وينصب الإمام. ومثل ذلك ما ظهر، أيضا، على يد بعض الصوفية من أفكار حول العلم اللدني والتجربة المباشرة مع الله والولاية الروحية. بل إن السلطان الروحي هو بالذات هذه الولاية التي يعطيها الله للبعض على ايمان البشر العاديين.

فالسلطان الروحي لا يمكن أن يقوم إلا عندما يكون هناك اعتراف في صلب الايمان والعقيدة بأن رجل الدين يملك معرفة تختلف مصادرها عن المصادر التي يمكن أن تصل إليها يد المؤمن العادي، مهما كان ذكاؤه وخبرته وتفقهه في الدين. ذلك أنها معرفة نقلية خاصة مرتبطة بوراثة وظيفة أو ولاية إلهية. وهي معرفة مستمدة مباشرة من الله وعن طريق تواصل الرسالة أو النبوة. وهذا يعني الاعتراف باستمرار الوحي الالهي بشكل ما. وبالرغم من المحاولة الشيعية الأولى بناء مثل هذه السلطة، إلا أن نظرية اختفاء الأئمة مالبثت أن وضعت لها حدا، وتحولت المعرفة الدينية عند الشيعة، مثل ما هي عليه عند السنة، إلى معرفة إنسانية واجتهاد

أو علم شرعي وتفسير وتأويل.

وغياب مثل هذه النظرية العامة، والمجمع عليها، في المعرفة اللدنية، والولاية الالهية، أضعف احتمالات نشوء مثل هذا السلطان الديني كسلطة سيادية (أي التي لا سلطة فوقها من نوعها وطبيعتها)، ومؤسسة مستقلة وحاكمة، في الاسلام، ولو أبقت النزوع إليه حيا، في صورة الحلم بالخلافة الراشدة، وفكرة الحلول عند الصوفية والأوساط الشعبية. وإضافة إلى المكانة الواسعة التي كانت تحتلها الدولة في النظام العام، (بسبب الأهمية القصوى التي كانت تكتسيها في العقيدة نفسها فكرة الفتح والتبشير الجماعي بالدين الجديد)، لم يجد علماء الدين المسلمون معينا ومسعفا كبيرا في البنيان العقيدي نفسه لمقاومة النزعة التسلطية السياسية، وتكوين سلطان روحي متميز أو مواز لسلطان الحاكم أو أي سلطان آخر. ففي هذا البنيان يحق شرعيا لجميع المؤمنين، من دون تمييز، النفاذ إلى المعرفة الدينية التي هي من طبيعة ظاهرية نقلية وعقلية، مفتوحة المناهج، ومعروفة المصادر، من قرآن وسنة وإجماع وقياس. كما أن المساواة الفكرية ورفض الهرمية الدينية قد عمقا الشعور بوحدة جميع المسلمين، واشتراكهم جميعا في قيمة واحدة متساوية، هي العقل. ومن هنا تبدو أهمية التأكيد الدائم على هذا العقل كأداة للتوحيد بين المسلمين أنفسهم، وبوصفه مركز التفاهم، ومبدأ التبحر في الدين والمساواة بين المسلمين، حتى أصبح من المستحيل لأحد أن يدعي تميزا في القيمة الانطولوجية لمعرفته مقارنة بمعرفة الآخرين. فالكل يعيش بالاجتهاد وعلى الاجتهاد الذي يستطيع كل فرد مسلم أن يصل إلى مرتبته بالجهد البشري المحض وبالعمل الصالح. وفي هذه الحالة لم يكن ممكنا التمييز الحقيقي، خارج إطار القرآن والسنة، بين المدني والديني، أو خلق التناقض بينهما. فالاجتهاد في الدين نفسه هو عمل مدني، أي قائم على العقل لا على الاتصال اللدني بأي سلطة أو هيئة عليا ربانية. وكل عمل المؤمنين هو سعي مشترك واحد لفهم وترجمة وتحقيق النص الديني الأول. وكل

المسلمين مدنيون من دون استثناء، وإن تعاملوا أو لم يتعاملوا بالعلوم الدينية. وهذا هو السبب أيضا في غياب إمكانية الفصل بين فضاء تكوين المعرفة الدينية، وفضاء تكوين المعرفة المدنية، أي العلوم العامة العقلية. فلم تكن هناك كنائس وأديرة ورهبنات تنقل المعرفة الخاصة الباطنية وتقدم التربية الدينية من جهة، ومدارس أو مكاتب لتعليم العلوم المدنية من جهة ثانية. لقد كانت المساجد والمدارس ذات وظيفة مشتركة وبرامج موحدة وواحدة هي التعليم بكل أشكاله، وكانت التربية الدينية جزءا من التربية المدنية، مثلما كان العلم المدني عبادة دينية. فلأن المعرفة كانت واحدة ولم يكن هناك احتكار لمعرفة دينية خاصة، أصبح التكوين واحدا للأفراد جميعا، دينيا ومدنيا معا، من دون تناقض أو تعارض، وأصبح من الممكن، وهذا هو الأمر المهم، تكوين نخبة واحدة وموحدة، دينية مدنية، تتعاون الأطراف المتنوعة فيها، كل حسب علمه واختصاصه، في تحقيق سلطة عامة موحدة. وهذا هو الأصل العقيدي، أو الدعامة الفكرية والروحية لنشوء السلطان الواحد والدولة المركزية في المجتمع الاسلامي، ومن ثم غياب المنافسة والصراع الفعلي بين سلطان ديني وسلطان مدني. وهذا التلاحم والتوافق بين المدني والديني، بين الخيالي الرمزي والعقلي، هو القاعدة الحقيقية للسيطرة الذاتية وتفتح العقلانية التي لا غنى عنها لكل مدنية. أما الصراعات الجزئية والظرفية التي كانت تحصل في هذا الإطار فقد كانت تجري من دون شك داخل إطار طبقة قائدة واحدة وكان مصدرها ترتيب المواقع وتحسين المكتسبات الخاصة بكل فريق فيها، العلماء والإداريين البيرقراطيين والعسكريين.

ويعني هذا أيضا أن كل إنسان كان يمكن أن يكون في الوقت نفسه رجل دين ورجل دنيا، بل أن ينتقل كما يشاء من ميدان نشاط إلى آخر. فليس لرجل الدين من وضعية دينية متميزة، وإن كان له كما هو الحال في كل الميادين المهنية أو الحرفية، والعلم الديني حرفة كغيرها من الحرف المعرفية والتعليمية والتربوية، سلطة

معنوية، بمعنى المرجعية التي يستمدها الفرد من سعة معرفته وتبحره فيها وقدرته على التحكم بالمنظومة العلمية وفهمها وتداولها. فهي سلطة الحكيم العالم وليست سلطة الرسول الحاكم ١١.

ولهذا فإن فكرة الجماعة، أو القيمة المرتبطة بها، واحترامها، والولاء العميق لها، تبقى هنا قوية جدا، بل هي المرجعية الأساسية في الدين للعامة ورجل الدين معا، ولهذا أيضا تختلط هنا كلمة اسلام بمعنى العقيدة نفسها بكلمة الاسلام بمعنى الجماعة المسلمة اختلاطا كليا، يقود إلى الكثير من التشويش اليوم على الوعي العربي والاسلامي. فهي تجمع الولاءات كافة، وليس للفرد خارجها من ولاء حقيقي ممكن آخر، لا في الدولة ولا في الكنيسة. إن الولاء الوطني أو القومي، والولاء الديني في النموذج الكلاسيكي لا ينفصلان عند المسلم، بقدر ما أن وطنه هو دينه، ودينه هو جماعته الكبرى أو مستقر دينه والعكس. وإذا كان لهذا الولاء القوي قيمة كبيرة في تدعيم الروح الوطنية في المجتمعات الاسلامية، وهو ما لاحظه كل المراقبين الأجانب، فإنه جعل الناس يميلون إلى التقليل من الوظائف العملية للدولة، وبالتالي من العمل لتطوير أجهزتها الابداعية، لصالح ما تعكسه من قيمة عسكرية من جهة، ورمزية وتمثيلية من جهة ثانية. ومن هنا التشديد الدائم على طبيعة الدولة وصبغتها الشرعية، الاسلامية، أكثر من التشدبد على نجاعة ممارستها وفعاليتها الاقتصادية والسياسية وبرامج عملها. ومن هنا أيضا كانت الدولة تميل في سبيل تدعيم شرعيتها على تضخيم الاستثمار في حقول تأكيد الهوية والذاتية والمظهرية الاجتماعية من وحدة وتفاهم وتضامن وقوة وسلام، أكثر مما تميل إلى تحقيق الانجازات الدائمة المفعول، الاقتصادية والاجتماعية، وإلى احترام المظاهر والشكليات أكثر من بناء آليات العمل والمؤسسات والسبل الاجرائية ١٢.

وهكذا كانت النزعة قوية في مجتمعات المسلمين إلى النظر إلى الدولة نظرة

رمزية، وغير عملية. وهي نزعة تجد تعويضها الدائم في مادية مفقرة وميكانيكية هي التي تميز سلوك السلطة وممارستها اتجاه المجتمع. فالدولة تبقى محكومة بمنطق تحقيق السيطرة السياسية، وإعادة إنتاج السلطة والنظام بالوسائل المتوفرة، وانطلاقا من توازنات المجتمع نفسه وبناه التاريخية المتغيرة. ومن هنا فإن تراث المسلمين السياسي، بقدر ما كان قويا في تكوينه للسلطة المركزية وتأمينه للسيادة العالمية، أي بقدر ما غابت عنه مشكلة النزاع بين الكنيسة والدولة، ونجح في التخلص من آفات تنافسهما وحروبهما، كان ينطوي دائما على سوء تفاهم عميق بين الدولة والمجتمع. إن علاقة المسلمين بالدولة قد انطبعت تاريخيا، بل منذ الدولة الأموية، بالخيبة والخديعة، بقدر بروز تناقض هذه الدولة في قيمها وممارستها مع القيم والمبادىء والأهداف الاسلامية والجماعية، وتحولها مع الزمن إلى دولة قهرية. وهذا هو أصل الإنكفاء الفردي أو الجمعي، الروحي أو السياسي، على الدين، عقيدة وجماعة، كملجأ من السلطة ووسيلة مقاومة لها وتعويض عنها ١٣.

فقد أكدت التجربة التاريخية معطيات النشأة الأولى، وعملت على تعميق المرجعية الدينية الثابتة كمصدر انتماء واندماج جماعي في وجه الدولة المتبدلة والمتغيرة. وبينما فرضت على هذا التبدل والتغير أن يبقى سطحيا، لا يستحق الاعتراف به، ولا ينتج شيئا جديدا لم يكن معروفا من قبل، جعلت من الدين مركز توظيف روحي واجتماعي وسياسي متزايد. وفي هذا التماهي بين الدين والمجتمع تكمن في الواقع قوة النموذج التاريخي الاسلامي ويظهر ضعفه في الوقت نفسه. فقد مكن هذا التماهي النظام الديني من أن يبقى قريبا جدا من حياة الناس وأن يماشيها ويسايرها ويتفاعل معها، مما أفاد في توسعه وانتشاره وفتح صدره وعلمه للمشاكل العملية، وحوله إلى دين أهلي قريب من قلوب الناس وبعيد عن أبهة الكهنوتية وأنظمتها المغلقة والمعقدة. وبوضعه نفسه في خدمة المجتمع وتحت تصرفه، ضمن الاسلام لنفسه موقعا متميزا، وأصبح بالفعل الإطار العام والمرجع

الإلزامي لكل التجديدات والاجتهادات الانسانية في كل الميادين. لقد أصبح وعاء حضاريا ولم يعد مجرد ايمان قلبي وديني. وهذه الروح الشعبية التي ميزته، هي التي شكلت في الفترة الأولى، القوة الدافعة الكبرى للفتح الاسلامي، وعملت على استقراره وجعلت منه أساسا لقيام الدولة.

وبالرغم من أن الاسلام قد شهد نمو فئة من رجال الدين أصبح لها دور الوصي أو القيم على شؤون الدين، مما يمكن أن نعتبره نوعا من الكهنوتية الاسلامية الناشئة، وهو ما يردده اليوم كثيرون لإثبات حاجة الاسلام إلى العلمنة ١٤، إلا أن من الصحيح والحاسم أيضا، أن هذه السلطة الدينية التي نمت على أساس تكون هيئة دينية، أو مجالس أو جمعيات العلماء في العصر الحديث، في كل دولة أو مدينة، لم تكن، وليست من القوة بحيث تطمح إلى منافسة السلطة السياسية، أو التفكير في التحول إلى سلطان ثابت ومستقر ومتميز عن الدولة. والسبب في إخفاق أي محاولة لتكوين كهنوتية إسلامية هو في الواقع غياب عنصر حاسم وجوهري تحتاج إليه كل هيئة حتى تقوم بطفرتها وتتحول إلى سلطة بالمعنى السيادي، وليس بالمعنى المهني المعنوي، هو عنصر الحصرية. إن لعلماء الدين سلطة في قول مايعتقدون أنه الصحيح في شؤون الدين والدنيا، لكن ليس لهم ولم تكن لهم في أي حقبة شرعية الادعاء بأن هذه السلطة هي صاحبة الحق في الكلمة الأخيرة في الدين أو المحتكرة للحقيقة الدينية. ولذلك يتحدث الفقهاء عن أصحاب الاختصاص ولا يقبلون بمفهوم السلطة الدينية. فهذا الحق في قول الكلمة الأخيرة هو الذي تشتق منه تلقائيا سلطة تنفيذية وقدرة خاصة للقسر والمنع والاباحة العملية والتحريم والطرد من الجماعة أو قبول طلبات الانتماء إليها. وليس هناك عمادة وليس هناك حرمان من دون هذه السيادة الأولى. وفي غياب مثل هذه السلطة الوصائية لا يمكن أن يكون هناك مراقبة على الايمان، طالما أن المسلم يولد مسلما ولا يحتاج إلى سلطة متميزة حتى تكفل له هذا الاسلام أو تعترف له

به، أو تساعده على تحقيقه. وطالما كان كل مسلم يستطيع باجتهاده الشخصي أن يصل إلى المرتبة العلمية والدينية التي يريد، من دون حدود، وفي أي وقت، سواء بدأ متدينا أو قليل الايمان، وطالما كانت سلطته العلمية، منذ اللحظة التي يظهر فيها سعة اطلاعه ومعرفته، مساوية تماما لسلطة أي مؤمن آخر، فإن من المستحيل بناء نظام كهنوتي مرسّم، من دون أن يبدو وكأنه اغتصاب لحرية المؤمنين وحرمة الايمان، وافتئات على سلطة الله الواحدة وعلاقته المباشرة مع عباده.

وهو السبب ذاته الذي منع الدولة أيضا من التحول إلى كنيسة والاستفادة من الدين لتتحول إلى دولة دينية، وذلك في أكثر الأوقات ضيقا، والتي تبحث فيها السلطة عادة عن ركائز غيبية لها تمكنها من التغطية على إخفاق سياساتها الأرضية، وتضفي على المسؤولين عن إدارتها صبغة قدسية. فقد كان أي ادعاء لها في مجال السلطة الروحية، وهو ما يعتبر ميدان الدين الأول، أي ميدان الاعتقاد، يعني أنها تضع نفسها وسيطا بين الله وجماعة المؤمنين، وهو معادل في الوعي الاسلامي للشرك. والخلفاء الذين حاولوا ذلك لم يستطيعوا أن يغيروا على مستوى التنفيذ شيئا في موضوع التوزيع الحقيقي للسلطات داخل الدولة، ولا في موضوع التأثير على العقيدة. لقد حاولوا أن يعطوا للخليفة، خليفة الله في الأرض ، قوة معنوية أكبر بجعله مركز الولاء الديني ١٥. لكن هذا لم يستطع أن يتجاوز الادعاء المستخدم لأغراض سياسية، ولم يتحول إلى مذهب ديني، أو يخلق أي تعديل في الوعي العميق أو النظرية الاسلامية العامة. وفي الواقع كانت حرية الايمان والاعتقاد، وبالتالي استقلاله عن أي وصاية كنسية أو كهنوتية، هي القوة الكبرى الدافعة له في الاسلام، وهي قاعدة تميزه الأولى ومصدر تفوقه وأصل إثبات شرعية العقل وفاعليته فيه. وهي تعادل بالنسبة للعصر الحديث فكرة حرية الضمير والرأي، من حيث البنية الأنطولوجية . وعليها تأسست الحريات الفكرية في المجتمع الاسلامي، ومنها صدر التطور العلمي والأدبي والفكري عموما. فقد

كانت حرية الضمير الذي يعبر عن حرية كل إنسان في عيش التجربة الدينية وفهمها كما يشاء، في إطار الانتماء العام واحترام المبادىء الكبرى، هي التي سمحت بوجود هامش من التفكير العقلي الحر والاختلاف والصراع والتناقض بين وجهات النظر داخل المجتمع، وأتاحت له أن يتجاوز خطر الوقوع في الوصاية على الضمير والانغلاق الفكري والتعصب المذهبي، واحتكار قول الحقيقة الدينية، ومن ثم خطر التغريز في الاقتتال، بسبب الاختلافات المذهبية، والاجتهادات الفكرية؛ أي خطر تحول الجدل المثري إلى مماحكات لاهوتية.

بالتأكيد لا يعني ذلك أن الدولة أو السلطة لم تكن تخرق هذا المبدأ هنا وهناك، أو في هذه الحقبة أو تلك، تماما كما يحصل الآن في الدولة القائمة على إعلان مبادىء ديمقراطية أو تعددية. لكن بشكل عام لم يكن للدولة رأي محدد بالدين، أو وظيفة أو مهمة خاصة لتكوين الاعتقاد. كانت هذه مهمة العلماء المجتهدين في الدين والمتمايزين والمختلفين فيما بينهم. وعندما حاول المأمون فرض مذهب خلق القرآن، كان ذلك مناسبة لإحداث محنة كبرى، لم تلبث حتى أقنعت خلفه بالتراجع عن جعل الدولة تتدخل في تكوين الاعتقاد ١٦.

وحتى عندما أحدثت الدولة العثمانية منصب الافتاء، وفرضت المذهب الحنفي كمذهب رسمي للتعامل مع الدولة وداخلها، لم يعمل ذلك على تدعيم الكهنوتية أو المراتبية الدينية في الاسلام، ولكنه ظهر كإجراء سياسي وإداري يهدف إلى ترشيد أفضل لمبدأ التعاون بين الدين والدولة. إذ حتى في هذه الحالة، لم يكن المؤمن يشعر بأن من شرط ايمانه اتباع فتاوى الشيخ أو الأخذ بها، أو أن عدم الأخذ بها يشكل انتهاكا لحرمة الدين أو للسلطة الدينية، بقدرما كان موقفا من السلطة السياسية. إن غياب مفهوم الشرعية الدينية، أو المرجع الواحد والحصري في الشؤون الدينية، يعني في الواقع قبول إمكانية واحتمال تعدد المراجع، وبالتالي

افتقاد السلطة الدينية للعنصر الحاسم في تكوين أي سلطة سيادية، قابلة للتحول إلى سلطان شامل ديني. وهكذا لم يستطع العلماء، رغم استمرار قسم منهم في موقف المعارضة الساكنة أو العلنية، وتصديهم القوي لجور الحكام وظلمهم، أن يستقلوا عن السلطة الجماعية أو العامة السياسية، سلطة الدولة. ولم يطمح أصحاب الدولة من الحكام أيضا إلى انتزاع موقع الإمامة الدينية، أو التعويل عليه. فقد كان أي من النزوعين يكلف أصحابه أكثر مما يفيدهم . فكل وحدة قوية وعضوية قائمة لامحالة على توزيع العمل والمهمات. فإذا أخفق هذا التوزيع، اضطرت السلطة إلى أن تتوزع هي نفسها وتنقسم عضويا ١٧.

وبالمقابل ما كان للعلمانية كقاعدة إجرائية من معنى في المجتمعات الغربية لو لم يكن هناك بالفعل سلطان روحي، أي لو لم يكن لدى الكنيسة كمؤسسة، في مواجهة الدولة، قدرة على التدخل في القرار الجماعي ومصادرة قرار الدولة، لو لم يكن لدى رجل الدين الحق في مصادرة حرية العقل والضمير باسم الحفاظ على الايمان الصحيح وصيانته. ولا يصدر هذا السلطان عن وجود المؤسسة الكهنوتية فقط، وإنما، أكثر من ذلك، عن رؤية خاصة للايمان والدين لدى جماعة المؤمنين أنفسهم تجعل من الروح مملكة، وتعلن الكنيسة سيدة عليها، وحاكمة فيها. وبما أن كل مؤمن هو في الوقت نفسه روحا مقدسا يتبع مملكة الله، فقد أصبح هناك في الواقع جماعتان في جماعة واحدة: جماعة على مستوى الدين وجماعة على مستوى السياسة المدنية، ومن ثم دولتين وسلطانين حقيقيين متنافسين على توجيه أفعال وأعمال الناس. وما كان من الممكن أن يتحقق السلام في المجتمع بين السلطانين، ولدى الفرد بين انتمائه الروحي وإنتمائه المدني، مع استمرار ازدواجية السلطة، إلا بتنظيم العلاقات بينهما بشكل دقيق على أساس عقد عام يحدد ما المقصود بمملكة الروح وممكلة السياسة، وما هي سلطات رجال الكنيسة المنظمة تماما كالدولة، والمنظمة للمجتمع في شكل دولة داخل الدولة، وسلطات الدولة.

فكانت العَلمانية تعني إذن مذهب فك الاشتباك بين السلطانين الماديين القائمين في المجتمع والمانعين لوحدة القرار فيه. وكان جزءا مهما من رجال الدين ذوي المرتبات الدنيا متحمسين لهذه الفكرة العَلمانية منذ الثورة الفرنسية ٢٠. فلم تكن العَلمانية إذن بالمعنى العميق للكلمة فصلا بين الدين والسياسة أو استبدالا لثقافة دينية أو إجتماعية بثقافة أخرى لا دينية، بقدر ما كانت حلا للفصام المدني الذي أنتجه تناقض سلطتين وتنافسهما في فضاء سياسي وثقافي واحد، ومن ثم العمل على تجاوزه ايجابيا. لكن هذا الحل لم يكن ليتحقق في الواقع إلا بتأكيد سيادة إحداهما على الأخرى، وبالتحديد سيادة سلطان الدولة وهيمنتها، وقبول الكنيسة بالعمل في إطارها، ومن خلال الاعتراف بأولويتها وسيادتها العامة.

ويكمن في أصل هذا التصور، في الواقع، الاعتراف الضمني بالطبيعة المختلفة لكلا السلطتين، ثم الاعتقاد بأن السلطة السياسية ليست ولا ينبغي أن تكون من مسؤوليات رجال الدين وأن المدني (أي العلماني) يستطيع أن يقوم بها، ثم فيما بعد، هو المسؤول الأول عن ميدانها. والمعنى المباشر لكلمة لاييكي اللاتينية، من ليس من رجال الدين، والمكلف في الوقت نفسه بعمل ما داخل الكنيسة. وأصبح يعني ببساطة الشخص المدني مقابل رجل الدين. ويمكن التمثيل على ذلك اليوم من واقعنا بدعوة يمكن أن تنشأ في المجتمع تقول إن العسكريين ليسوا هم المكلفين بالضرورة بالحكم، والذين يعرفون وحدهم أسراره، ويملكون شرعيته، وإن هذه ليست وظيفتهم الأساسية، وعليهم أن يتركوا أمور السياسة للمدنيين. ولا يعني هذا إخراجهم من الدولة أو قطعهم عنها. فنحن نستعمل كلمة مدني في مقابل كلمة عسكري تماما كما كانت المجتمعات المسيحية تستخدم كلمة علماني مقابل راهب. ومن هنا كانت صعوبة البحث عن مقابل عربي للمفردة اللاتينية. فقد نشأ في مواجهة ادعاء البابوات والكنيسة عموما في أحقيتهم بممارسة السلطان السياسي أو العام، وفي كونهم المصدر الوحيد للشرعيه، مذهب بناء السلطان على

الإرادة الشعبية، وممارسته من قبل بشر عاديين، أو مدنيين، ليسوا ملهمين مباشرة من قبل الله، ولا يجسدون استمرار الوحي والعلم الالهي، ولا ينتمون في معارفهم إلى العالم الآخر وسلطانه، وإنما هم من هذا العالم الذي نعيش فيه نحن ٢١ .

ومما لا شك فيه أن هذه الدعوة ما كانت لتستطيع النجاح ووقف نفوذ الكنيسة في الدولة لو لم تتعرض المعرفة الكنسية نفسها لنقد ونقض شديدين قبل ذلك، سواء بسبب الآثار السلبية لاحتكار رجال الدين سلطة المعرفة الشرعية، أي معنى الحقيقة، والسلطة الشرعية أو السياسية، أو بسبب نشوء نخبة مثقفة عصرية تعتقد أنها قادرة بعلمها على منافسة الكنيسة ومعرفتها الدينية. والواقع أن تطور تيار السلطة العَلمانية قد ترافق بإخفاق الكنيسة في مهامها السياسية والفكرية، وواكب تصاعد مصداقية المعرفة العلمية وسلطة الدولة في حل المسائل الاجتماعية والروحية. وهذا هو الذي سوف يدفع السياسة الحديثة إلى التماهي في تأكيد شرعيتها مع فكرة فاعلية العلم كوسيلة للتقدم الحضاري، وفاعلية الدولة كوسيلة لتحقيق السعادة الاجتماعية. وهكذا سادت مع الوقت الفكرة القائلة بأنه من الأصلح للمجتمع أن تكون ممارسة السلطة السياسية فيه من قبل ناس مدنيين لديهم خبرة مباشرة بشؤون السعادة الأرضية والحقيقة المادية. وليس من قبل رجال الدين. وفي هذه الحالة فإن رجال الدين يحتفظون بسلطتهم الروحية ولا ينبغي عليهم ولا يحق لهم التدخل في السلطة السياسية. وهو يعني في الواقع اقتسام السلطة العامة داخل المجتمع بين الكنيسة التي احتفظت بحقها في السيطرة على الأرواح وتوجيهها، والدولة التي انتزعت ماتعتقد أنه الأساسي بالنسبة إليها، أي السيطرة على الجسد والعقل، أصل تكوين المجتمع من العمل والسياسة المدنية. وقد تم تكريس حقيقي وتعاون فعلي فيما بعد بين الدولة والكنيسة على هذا الأساس في كل البلاد المسيحية، باعتبار أن تشكيل الروح وتوجيه النفس يعد جزءا أساسيا من العلم التربوي العام في المجتمع. وفي معظم هذه الدول أصبحت السلطة الرسمية

هي التي تتولى تأمين المساعدات أو الميزانيات الضرورية للكنيسة. ولعل حالة الشذوذ الوحيدة على ذلك هي فرنسا مابعد الثورة الفرنسية التي جاء الفصل فيها بين السلطتين في سياق تصفية حسابات عامة مع المجتمع القديم الاقطاعي الملكي الكنسي معا، والذي أدى إلى نوع من التسوية التي تشبه فك الاشتباك أكثر من الاتفاق على قواعد الطلاق ٢٢.

والحقيقة أنه بقدر ماكانت العَلمانية في أوربة المسيحية، أي تمييز سلطة الدين وصلاحياته عن سلطة البشر وحاكميتهم وسبل التحقق من صلاحيتها، شرطا لتكوين الدولة المركزية، ارتبطت أيضا بميلاد الدولة الوطنية، دولة المواطنين الأحرار والمتساوين، فيما وراء حدود التقسيم الديني وعلى الأرض السياسية. وكان من الطبيعي أن تنمو هذه الروح العَلمانية في الدولة، لا كعقيدة جديدة، موازية أو مناوئة للدين، ولكن كإجراء عملي داخل الدولة يمنع من تماهيها مع أي عقيدة، أو اختلاط المهمات النابعة من الانجاز السياسي بالمهمات التابعة للتبشير العقيدي ٢٣. وهكذا اصحبت العَلمانية في الدولة الحديثة الوطنية رمزا للنزاهة السياسية، وحيادية الدولة، وترفعها فوق ولاءات الاحزاب، حتى تبقى مركز ولاء عام، وتتحول إلى مؤسسة مستقلة عن اعتقادات الذين يقومون بتسييرها، لها منطقها الخاص، وطرق إدارتها، وأهدافها ووسائلها، بحيث لا يؤدي تغيير الطاقم الحاكم إلى تغيير الدولة، أو زعزعتها.

وفي العصر الحديث استندت الخطة الأولى التي اقترحها المسلمون والعرب على أنفسهم في الأصلاح، من الناحية النظرية، على فلسفة العَلمانية التي كانت سائدة في عالم نهاية القرن الماضي، كما استندت من الناحية العملية على نموذج الفصل بين الدين والدولة الذي طورته المجتمعات الأوربية، وبشكل خاص المجتمع الفرنسي الذي أثر، بعد ثورته في القرن الثامن عشر، أكبر التأثير في فكر النخبة

الاسلامية، وبشكل خاص التركية. وقد أصبح الحديث عن العَلمانية والفصل بين الدين والسياسة موضوعا شائعا وفكرة مقبولة لدى المصلحين المسلمين الكبار، الذين رأوا فيها تأكيدا لمباديء الاسلام وتعاليمه، حتى اعتبر محمد عبده أن الاسلام هو الذي قضى قضاء مبرما، لم يسبق إليه أي دين، على السلطة الدينية من جذورها، وأنه يمثل بالتالي الدين العقلي من دون منازع ١٨. ولم يخف الأفغاني في رده على رينان مثل هذا الموقف ١٩.

فبعكس ما يعتقد الاسلاميون المحدثون، لم يرتبط دخول الفكرة العَلمانية في الوعي العربي الحديث بدوافع خارجية أو بأسباب خارجة عن إرادته أو نابعة من الضغط الاستعماري والتغريب الثقافي، ولكنها نشأت في البداية على أيدي مفكرين وسياسيين وطنيين، أدركوا بحسهم العميق إنحلال الروابط الاجتماعية العامة في مجتمعاتهم، وعجز المفاهيم التقليدية السياسية المشتقة من الرؤية التي كانت سائدة للدين، عن تكوين العصبية الضرورية لإعادة لحم وترسيخ علاقات التضامن والأخوة والوطنية التي لا بد منها لتسيير أي مجتمع مدني. وقد نظر هؤلاء إلى الفكرة العَلمانية، أو إلى ما يمكن أن نسميه نوعا من التأويل العلماني للاسلام، على أنه الوسيلة الوحيدة لتجديد الأسس الأخلاقية والروحية للاجتماع المدني الاسلامي والعربي، ولإعادة بناء السياسة وإطلاقها كنشاط متميز وايجابي في مجتمعات خمدت فيها روح الوطنية والعصبية الجامعة من أي نوع. وكانوا يعتقدون أن في هذا التأويل الجديد يكمن الحظ الوحيد لتجديد هذا الاجتماع المدني العربي الاسلامي نفسه، وتجنيب الوعي العربي خطر السقوط في الفصام الداخلي بين تيار اسلامي محافظ منكفيء على نفسه وتيار تحديثي جذري مستلب للخارج ومرتهن له. وكان هذا التفكير الجديد المحرك الأول والعميق لحركات الاصلاح الاسلامي الحديثة، منذ القرن الماضي. فكما جاءت الاسلامية السياسية الجديدة كوسيلة أو كمحاولة لتدعيم الدولة المهددة بالانهيار نتيجة لتحلل الأسس

الأخلاقية للوطنية التي ولدت فيها ونشأت عليها، جاءت العَلمانية بالمعنى الفكري للكلمة، وقبل أن تصبح شعارا سجاليا، كمحاولة لتجديد الدين الاجتماعي، أو كما قلنا، لتجديد المباديء والمثل الملهمة للجماعة، والمنظمة لوعيها. ولم تكن العَلمانية، بمعنى محاربة السلطة الدينية المعصومة في المجتمع والدولة معا، أي في النهاية إلغاء فكرة وجود سلطة غير مستمدة لولايتها من المجتمع، ووجود معرفة متميزة وإلهامية محتكرة من قبل فئة استثنائية ومقدسة، وغير خاضعة للمحاكمة العقلية أو ترفض الخضوع لتحكيم العقل الذي يؤلف الوسيلة الوحيدة والمشتركة للتفاهم والتواصل بين جميع الناس، أقول لم تكن العَلمانية بهذا المعنى غريبة بالفعل على الفكر السياسي الاسلامي التقليدي.

وقد التقت هذه الفكرة الحديثة في ذهن المفكرين المسلمين المحدثين مع العقيدة الاسلامية التقليدية في رفض الكهنوتية، وارتبطت بتأكيد حرية العقل وحقه في الاجتهاد. وما كان لها أن تثير لديهم إذن مشكلة ضميرية أو دينية. واعتبروها بالعكس من الأمور التي سبق بها الاسلام المجتمعات الغربية الحديثة. ولم يشعروا بأن من الممكن أن يكون هناك أي تناقض بين الاسلام وبين مبدأ الفصل بين السلطة الروحية والزمنية. فما الذي حدث منذ ذلك الوقت حتى انقلبت الآية، فأصبحت العَلمانية التي ولدت في الصراع ضد الكنيسة رمزا للمسيحية وقدرتها على التمييز بين ميدان العقل وميدان الوحي، وما هو من اختصاص السلطة الدينية وما هو من اختصاص السلطة السياسية، مثل ما أصبحت التيوقراطية، والدفاع عن السلطة الدينية والسياسة بالمعنى الديني رمزا للاسلام والعقيدة الاسلامية في العصر الحديث؟ وما هي الرهانات الاجتماعية التي تكمن اليوم خلف إثارتها؟

لا تزال الحجة الرئيسية التي يستخدمها الاسلاميون في رفض العَلمانية اليوم هي الحجة ذاتها التي كان يستخدمها الاصلاحيون الاسلاميون لتجديد معاني

العقيدة وتكييفها مع العصر، أي التأكيد على غياب السلطة الكنسية في الاسلام. لكن بينما كان المصلحون يرون في ذلك تأكيدا للمبدأ العلماني يرى الاسلاميون المحدثون اليوم فيه غياب الحاجة إلى إشكالية علمنة الحياة السياسية أو طرح مثل هذه الإشكالية. والواقع أن العَلمانية بما هي نموذج تاريخي ثابت لإعادة تنظيم العلاقات التاريخية المعقدة بين الكنيسة والدولة لا يمكن أن تعني شيئا كثيرا بالنسبة للمجتمعات التي لم تعرف نظام الكنيسة من الأساس.

بيد أن العَلمانية لا تقتصر كما رأينا على قاعدة إجرائية، ولكنها تتعلق أيضا بالتغيير الحاصل في طريقة فهم الوجود الانساني والسياسي ذاته وقيمه. وإذا كانت الدولة العربية الاسلامية القديمة لم تكن في أي حال دولة دينية بالمعنى المسيحي للكلمة فإن السياسة التقليدية كانت سياسة دينية، بقدر ما كانت قيمها المرجعية وقانونها قيما ومرجعية دينية. وبعد أن نشأت العَلمانية في الحقبة الأولى في البلاد العربية كمصدر لإحياء الروح السياسية الاسلامية في سياق الكفاح ضد خطر السيطرة الاجنبية، وتحالفت منذ البداية مع دولة ولدت في هذا الكفاح وعلى أثره، وارتبطت بمحاولة الدخول وإدخال الجماعة العربية الاسلامية في الحضارة الحديثة والتاريخية، أخذت مع تراجع هذه الدولة الوطنية وتهافتها، وزيادة ضغط المجتمع عليها، وسعيه في سبيل مواجهتها إلى استنهاض قيم ومباديء تنظيمه التاريخية، الدينية والمدنية، حتى غيرت من مضمونها. وتحولت، في سياق الصراع الداخلي على السلطة والقيم المحركة لها بين نخبتين متنافستين، من عقيدة إصلاح ديني كما كانت في البداية إلى شعار سياسي. وبقدر ما ضاعف هذا من الطلب عليها من قبل فئة من المجتمع، ووسع من دائرة التداول لمفاهيمها في المجتمعات العربية، فاقم من تشويه صورتها لدى الفئة الأخرى، ووسمها بطابع العداء الرسمي والمعلن للدين حتى صارت تعادل عند البعض مفهوم الالحاد. وهكذا لم تعد تعني تسليح الدولة بمذهب يبعدها عن الخضوع للعقائدية، ويدعم طابعها الاجرائي،

وقوة فاعليتها الإدارية والاجماعية، وإنما مد الدولة الحديثة والفئات المرتبطة بها من المجتمع الذي تطور بموازاتها وبمساعدتها معا، بعقيدة كفاحية مناوئة لعقائد المعارضة الدينية، وقادرة، بما لها من مشروعية عالمية، ومن صدقية تاريخية، على الوقوف في وجهها. فلن يبقى منها في الفكر العربي إلا جابنها الفكري والمذهبي، وليس جانبها السياسي والاجرائي. ويزداد الاعتقاد عند العلمانيين العرب بأن تغيير المفاهيم والقيم والعادات الدينية هو شرط أي تقدم على طريق ترسيخ الدولة الوطنية، وتحقيق الديمقراطية، والتنمية الاجتماعية. وفي نظرهم أن وسيلة هذا التغيير هي العَلمانية ذاتها بما تقدمه من نموذج جاهز للاعتقاد المادي والعقلاني والعلمي. كما زاد الطلب لدى الجماعات الأقلية المذهبية وغير الاسلامية التي أرادت أن تجعل منها ملجأ للدفاعات الذاتية في مواجهة ما يبدو لها كمد إسلامي ديني وسياسي ساحق. وفي حقبة أقرب إلينا أصبح شعار العَلمانية يستخدم من قبل الأحزاب والتنظيمات والحكومات الأجنبية كسلاح لتشويه صورة المجتمعات العربية ووصمها بالتأخر والتعصب والافتقار إلى القيم العلمية والمعايير الكونية والانسانية، وبعدها عن متطلبات التعاون العالمي والتفاهم الدولي في إطار بناء الحضارة البشرية. باختصار، بدل أن تكون دعوة إلى إعادة توزيع السلطة الاجتماعية على النخب المختلفة، تحولت العَلمانية إلى دعوة لتغيير قيم المجتمع وانتهت إلى أن تظهر في نظر الرأي العام، المؤيد والمناهض لها، بمظهر الدين الجديد الذي ينطوي على قيم ومفاهيم ورؤى اجتماعية وكونية متميزة، أو يعتقد أنه يخالف كليا قيم الثقافة الدينية والتراث التقليدي.

والحال أن الصراع من حول العَلمانية، شأن كل حرب دينية، هو التعبير عن الأزمة العميقة التي تعيشها العقيدة الاجتماعية والسياسية العربية، كما هو التعبير عن غياب القدرة على توليد إجماع حقيقي أو قاسم مشترك كاف لبلورة القيم الأساسية التي يمكن أن يعاد على أساسها بناء الدولة وتثبيت السلطة العليا والسيادة،

وبناء المرجعية التي يمكن أن تستند إليها بقوة هذه القيم. ففي الوقت الذي تبدو فيه عقيدة الدولة الحديثة وكأنها قد أجهضت تماما ولن تستطيع أن تعيد تأسيس مفهوم الدولة-الأمة، دولة الديمقراطية والتضامن الجماعي الذي هو شرط وجودها، وأصبحت بالعكس رمزا للفساد والاحتكار والاضطهاد الشامل والمعمم للأقليات والأغلبيات على حد سواء، وللمؤمنين وأشباه المؤمنين معا، لم تنجح نظرية الدولة الاسلامية التي تتطور بموازاتها منذ فترة في إعادة بناء مبدأ الشرعية السياسية، أي تأسيس الاجماع من جديد، سواء أكان ذلك بسبب الاختلاف الناشيء عن التطور الموضوعي في فهم الدين والحاجات البشرية، أو بسبب اختلاف الفلسفات السياسية، والنظر إلى الدور الذي ينبغي أن تلعبه الدولة في المجتمع الراهن. ومما يزيد في هذا الاختلاف أن أنصار العقيدة العَلمانية، مثلهم مثل أنصار العقيدة الاسلامية، لا يزالون غير قادرين هم أنفسهم على تحرير مفهوم الدولة من سيطرة العقيدة الحزبية. فما تزال الدولة تختلط هنا وهناك بالعقيدة، ولم تظهر بعد كمبدأ للانجاز تقف إزاء موضوع الايمان والضمير والفكر، موقف الضامن والكافل للحرية والحرمة الشخصية، لا موقف السياسة الحزبية التي تعتقد أن همها الأول والأكبر هو نشر المذهبية وتنقية الاعتقاد وتأمين خلاص الروح وتحرير الضمير. ومن هنا فإن الخوف الذي يضع قسما كبيرا من الجمهور الذي تشرب جزءا من العقلانية السياسية الحديثة في مواجهة الفكرة الاسلامية التي تبدو له حاملة لا محالة لخطر قيام سلطة تيوقراطية بأشكال جديدة، هو نفسه الذي يدفع قسما آخر من هذا الرأي العام إلى معاداة العَلمانية بوصفها الغطاء الشكلي لسلطة مذهبية، قومية أو أجنبية، تهدف إلى محو القيم الدينية وإزالة الفكرة الإلهية. وكما لا يطمئن الطرف الأول إلى حجة أن الاسلام لم يعرف في تاريخه الدولة الدينية، ليتجاوز هذا الخوف، لأن ما لم يعرفه الاسلام في تاريخه الماضي يمكن أن تعرفه مجتمعات المسلمين في تاريخها الحاضر، فإن الطرف الثاني لا يطمئن أيضا إلى

الحجة القائلة بأن العَلمانية قد ارتبطت بالديمقراطية والتعددية الدينية والمذهبية في الغرب حتى ينسى ما يتعرض له صاحب العقيدة الدينية وغير الدينية اليوم من إضطهادَ في المجتمع العربي على يد الدولة التي ترفع شعار العَلمانية في الوقت الذي تضع فيه العقبات الكبرى أمام ممارسة أي شكل من أشكال الحرية.

ويمكن القول أن تحول مشكلة العَلمانية إلى مصدر لنزاع مذهبي في المجتمعات العربية الاسلامية، لم ينجم عن رفض الاسلام العقيدي مفهوم العَلمانية نفسه، بقدر ما هو نتيجة التشويش الذي بعثه استخدام هذا المفهوم الحامل لتجربة تاريخية أصيلة في فهم الواقع الحقيقي الذي يريد معالجة مشاكله. أي نتيجة لغياب النقد العلمي المسبق له، والذي كان بإمكانه وحده أن يحرره من تجربته السابقة، ويجعل منه أداة علمية لفهم الواقع الجديد والتعامل الايجابي والناجع معه. فبقدر ما أصبح الفكر العلماني العربي حبيس نمط جامد اسمه الدولة العَلمانية، حرم نفسه من رؤية حقيقة الدولة ذاتها، والمقاصد العملية للعلمانية. وهكذا صار المفهوم هو الذي يتحكم لديه بالتجربة التاريخية والواقع التجريبي ويطمس أصالتهما، بدل أن يستفيد من هذه التجربة المتميزة نفسها لتجديد المفهوم وإخصابه وتطويره، وبالتالي تحويله إلى وسيلة فعالة في التحكم بالواقع العملي.

لهذا السبب أيضا ما كان من الممكن لهذا المفهوم العلماني أن يضيف شيئا مهما في المساعدة على فهم المشاكل التي كانت ومازالت مطروحة أمام الاسلام ذاته، ومجتمعات المسلمين، في حل مشكلة التعامل بين الدين والدولة. و ما كان يستطيع أن يعيش ويستمر لو لم ينجح في تحوير معناه ووظيفته، وتقمص قيم جديدة مختلفة عن قيمه الأصلية. وقد وجد الفرصة للقيام بذلك بتوظيف نفسه في ساحة الصراع العقائدي السياسي، وتحول كما ذكرنا إلى مذهب بعد أن كان يشير إلى قاعدة إجرائية، وأصبح منبعا لقيم اجتماعية وسياسية ودينية وفكرية

مختلفة أو مباينة للقيم التقليدية الدينية بعد أن كان مبدأ سياسيا. لقد أصبحت العَلمانية تعني اليوم في العالم العربي، عند الاسلامي و العلماني معا، الانتصار للمفهوم الدهري والوضعي للعالم ضد المفهوم الديني، أي أصبحت تشكل إطارا مرجعيا لعقائدية شاملة جديدة، وتشير إلى مفهوم لجماعة جديدة. وهي تميل إلى التحول إلى نوع من دين النخبة الحديثة، أو مجتمع الدولة الحديث، بل عقيدة الدولة، وذلك بقدر ما تطمح الدولة العربية التي تفتقد إلى الشرعية، إلى امتلاك عقيدة خاصة بها تدعم موقفها وموقعها الاجتماعي. باختصار إن عقيدة العَلمانية تصبح، وليس هذا من المفارقات النادرة التاريخية، حاملة هنا، بالمثل، لبذور ومفهوم الدولة الدينية أو المذهبية، أو هي الصورة المقلوبة للدولة الاسلامية، وللحاكمية الالهية، التي ترفعها قوى الاحتجاج، ووسيلة لسحب الشرعية منها. إنها مظهر من مظاهر الدخول في الأزمة العامة التي تسقط فيها كل المجتمعات التي تفقد المبادرة التاريخية، وتفتقر بشدة لكل إجماع.

إن لهذا التحول في المعنى والمحتوى العام لمفهوم العَلمانية العربية نتائج خطيرة في الواقع لايدركها الكثيرون من الباحثين في الموضوع. فهو يعني أن السياسة العقلية أو المدنية لا يمكن أن تقوم إلا بإلغاء الدين من المجتمع، أو في الصراع من أجل ذلك. وهي مهمة توصلنا مباشرة، لو أدركنا معناها، إلى الحرب المذهبية. فإذا كان من المتيسر تماما إقامة سلطة سياسية مدنية متعايشة مع الدين العامل على مستوى المجتمع، كما هو الحال في التاريخ الاسلامي، وفي التاريخ المسيحي المعاصر، فإنه من المستحيل إقامة دولة معادية للدين، من دون الاصطدام بالمجتمع المتدين أو إثارة الصدام داخله. وهو ما حصل بالفعل في الدول الشيوعية في العقود القليلة الماضية، وما هي في طريقها إلى التراجع عنه. ذلك أن مضمون ذلك لن يكون إلا المساس بحرية العقيدة، وفي هذه الحال لن يبقى للعلمانية التي تستمد شرعيتها من قيم الحرية الشخصية أي سند فعلي. ومن هنا، بقدر ما كانت

العَلمانية الغربية اكتشافا ايجابيا خطيرا ومبدعا، بما أعطته من فرص سياسية لفك الاشتباك الذي كلف المجتمع عشرات الحروب، بسبب الصراع على الدمج بين الدولة وَالاعتقاد الفكري، تهدد العَلمانية المتحولة إلى دين أو عقيدة بتخريب الوعي السياسي وتعميق الخلط بين سلطة الدولة ومذهب الفرد وعقائده. وبقدر ماساعدت العلمنة في الغرب على خلق شروط استقلال السلطة السياسية واطمئنانها على نفسها، وتطويرها لآليات ضبطها الذاتي، ومن ثم تطورمفهومها، وإنتاجها لدولة ديمقراطية، عملت مذهبة الدولة والسياسة في العالم العربي، باسم العَلمانية التي تماهت مع الاشتراكية أو الليبرالية أو الحداثة عموما، على تسعير التنافس الشامل بين نخبتين وسلطتين أهليتين على السيادة العليا، وعلى المشروعية، في إطار التنازع العقائدي، وليس في إطار الانجازات العملية. وهكذا فتحت الباب أمام الخلط، أكثر فأكثر، بين سلطة السياسة وسلطة العقيدة وعدم التمييز بينهما، وبالتالي أمام تغذية الدولة الاستبدادية والتسلطية.

كانت العَلمانية تعني نظرية إجرائية سياسية تقضي بأن تتقاسم سلطة الدولة وسلطة الكنيسة الحكم على الانسان لصالح المجتمع (المسيحي) ولوقف النزاع الدائم داخله. وكان ذلك نتيجة حتمية لتزايد قوة الدول واستقرارها وتعاظم قوة الجماعات القومية، أي لتطور السياسة كإطار جديد لتنظيم شؤون الناس والجماعات إلى جانب، ثم في مواجهة، الكنيسة والدين الذي ألف، خلال القرون الوسطى، الإطار التقليدي لهذا التنظيم. وهكذا اعترفت الدولة في هذه التسوية الجديدة للكنيسة والدين بالسلطة على الروح، واعترفت الكنيسة تحت الضغط، وبسبب الهزيمة العسكرية والسياسية الدائمة التي منيت بها في كل مكان، للدولة بالسلطة على الجسد والعالم المادي. وهكذا أمكن أيضا لهذا الجسد أن يتحرر كليا من سلطة الروح، أن ينطلق بنفسه، أن يتطور ويصبح مجتمعا جديدا مدنيا بعد أن كان الدين قد جعل منه قناعا واهيا وقميئا للروح. وهكذا تحولت الدولة

إلى عالم غني بالاختصاصات والهيئات والنظم التي تسمح لها برعاية عالم الأرض والسهر عليه. وهكذا خرق الجسد أيضا حجاب الروح، وخرقت الدولة قوقعة الكنيسة. فبهذا المعنى لم تكن العَلمانية تهدف إلا إلى كسر القيد الذي كان الدين قد فرضه على تيار الحياة، ومن ضمنه حركة الاجتماع السياسي، فمنعها من تكوين الدولة والسياسة المدنية، وأكرهها على البقاء في إطار الكنيسة كنظام للجماعة وللمجتمع الديني الذي يجد تعبيره المدني المواكب والموافق في التنظيم المدني الاقطاعي، أي في غياب الدولة المركزية.

فبسبب دخول الفكرة العَلمانية في المجتمعات العربية الاسلامية في سياق مختلف كليا، كان لا بد لها من أن تبدل من مضمونها وأن تشهد أزمتها الخاصة. وتنبع أزمة العَلمانية العربية في نظري، وما تتعرض له من المعارضة القوية والمتزايدة، في المماثلة التي أقامها الفكر السياسي العربي بين صيرورة المجتمع العربي الحديث التاريخية والصيرورة التاريخية للمجتمعات المسيحية الوسيطة، ومن عدم إدراكه هذا الفكر خصوصية التحولات الجارية في هذا المجتمع وآفاقها وقوانينها. وما كان من الممكن أن تؤدي مثل هذه القطيعة بين الفكرة والواقع إلا إلى تصنيم الفكرة وإفقاد الحديث عن العَلمانية من داخل المجتمع الاسلامي مفعوله وشرعيته. لكن هذا التصنيم لم ينفصل كذلك عن الاستخدامات السياسية التي تعرضت لها الفكرة ا لعلمانية ذاتها ٢٤. فبقدر ما جعلت منها النخبة السائدة، بهدف التميز داخل المجتمع الكلي، عقيدة دينية ورؤية متكاملة للوجود، أصبحت تظهر في أذهان العامة، كدين يقف في مواجهة الدين السماوي، أو يرمي إلى إلغائه. لا بل إن الكثير من المثقفين أصبحوا يعتقدون، مثلهم مثل بقية الشعب، أن العَلمانية مشتقة من العلم، وهي دينه، أي عقيدة الايمان بالقيم المستمدة منه ٢٥. ولا شك أن التشابه اللغوي قد لعب دورا كبيرا في التشويش على معنى العَلمانية، لكنه ليس المسؤول الوحيد عنها. ولعل السبب الأهم في ذلك هو الحاجة إلى تعبير

يعكس تطور تيار انحسار القيم والمفاهيم الدينية عن ذهن جزء كبير من الأوساط الخاصة، وعن ميادين عديدة في حياة مجتمعات المسلمين عموما.

والواقع أن العَلمانية التي كانت مجال تقدير عام عند المسلمين في بداية هذا القرن، والتي كان يرى فيها المسلمون التعبير عن عظمة الاسلام نفسه الذي مارسها قبل أن تأخذ بها المسيحية، قد تحولت إلى راية تجمع وراءها آمالا وطموحات وأفكارا وقيما مختلفة كثيرا عما كان ينطوي عليه مضمونها الأصلي. وبقدر ما أفاد هذا أنصار التخلص من الدين لأنه ربط قضيتهم بمسألة كانت موضع إجماع عام وتقدير ايجابي، قاد فيما بعد إلى تخريب المفهوم كليا وجعله موضع صراع وجدل عام، ومن ثم أفرغه من القيمة العملية والاجتماعية والاستعمالية الأولى له. لقد كانت قوة المبدأ العلماني نابعة من الاعتراف بإمكانية التعايش، ليس داخل الدولة فحسب وإنما داخل الفرد نفسه والمواطن، بين الايمان والعقل، بين التراحم الديني والمواطنة، وبين القيم الأخلاقية والقانون، مما أتاح له أن يتجاوز مشكلة الولاء المزدوج والانتماء الروحي والقومي ويحلها، ويطور ايمانه ويشارك في الوقت نفسه في الحياة السياسية مشاركة ايجابية بصرف النظر عن مذهبه. والأصل، في ذلك هو الاعتراف الأول بحقل الحياة الخاصة وحرمتها. بل إن الاعتراف للسلطة الروحية بسيادتها في ميدانها الخاص، ميدان الروحي والأخلاقي والاجتماعي، كان هو قاعدة تأسيس مجال الخاص، وفضاء الحياة الشخصية الحرة التي لا يحق للدولة، ولا يجوز لها التدخل فيها. وكان هذا شرط بناء فضاء العام كفضاء مشترك ومحايد على الصعيد العقائدي، أي كصعيد مواطنة وعلاقة قومية. كما كان شرط بناء الضمير كشعور بالواجب نابع من الداخل، أي من الايمان بمبدأ، وليس قائما على الخوف من العقاب أو النقد الخارجي أو المسايرة الاجتماعية. وهكذا ساعدت العلمنة على فض الاشتباك بين أطراف النزاع الاجتماعي، وتحييد بعض المجالات، وانقاذها منه، وخلق أرض مشتركة وثابتة

للقاء، أي لنمو روح الأمة والجماعة والمعرفة الموضوعية. وبإضعافها للسلطة الكنسية المؤسسية، ساعدت العلمنة على إعادة إشعال جذوة الايمان الشخصي، وحررت الضمير المسيحي ودعمت الشعور بالمسؤولية الفردية. لقد كانت التعبير عن نهاية عصر محاكم التفتيش، وتحرير الانسان من سلطة كنسية خانقة، من غير الممكن تحديدها أو مواجهتها أو الاعتراض عليها، لأنها نابعة مباشرة من الوحي البابوي، أي من السماء. بعكس ذلك، تتطور فكرة العَلمانية في المجتمعات العربية في اتجاه يلتغي فيه الفضاء الخاص، وتعطي للدولة السلطة الكاملة على الجسد والروح معا. ولذلك فهي تخلق كرد فعل في المجتمعات الاسلامية، التماهيات الجماعية والجمعوية، التي تضيق، أكثر من قبل، من فضاء الحياة الشخصية والضمير الفردي. وهي إن لم تدفع إلى إعلان بداية عصر محاكم التفتيش فإنها تواكبه وتمثل أحد مظاهره اليومية في بعض الأقطار٢٦.

III

عقيدة العَلمانية:
تحرير العقل

كانت العَلمانية في مرحلتها الأولى عقيدة الحرب المعلنة ضد السلطة الكنسية. وكانت بالدرجة الأولى عقيدة سياسية، وموجهة لعمل ونشاط سياسي. أما التطور الروحي داخل الدين وخارجه، أي تطور الوعي والضمير، فكان يتغذى من نظرية أخرى، معادية هي أيضا للدين التقليدي المحافظ، ولكنها متميزة عن العَلمانية التي ترمز إلى معركة سياسية بالدرجة الأولى. وهذه النظرية هي الانسانوية ٢٧. ومن الممكن القول اليوم أن العَلمانية، بعد أن أنجزت مهمتها كنظرية سياسية تعمل

على تحرير السلطة العمومية بقدر ما تضمن تسليم الدولة للكنيسة بالسيادة على الروح، أخذت تتماهى أكثر فأكثر مع الثورة العقلية وتشير إلى نمط عقلاني جديد من استيعاب العالم المادي والنظر إليه. ومن سمات هذا النمط الأساسية التأكيد على القيمة الأصيلة والتي لا تقبل التحويل للحياة الدنيا، والوسائل العقلية والتجربة الانسانية، ورفض التنكر لها أو التضحية بها باسم القيم اللاهوتية وتعليق الخير كله بالحياة الأخروية. وقد خلق ذلك موقفا جديد من العالم لم يعد يقنع بأن العدالة والتضامن والحرية والنظام لا يمكن أن تتحقق إلا في ملكوت السماء، وإن من المستحيل مواجهة إمكان تحقيقها العملي في المجتمعات الأرضية. وبدل موقف الاستسلام التقليدي للقدر والواقع كضرورة عمياء يجهد الانسان إلى أن يخفف من سطوتها ويتجاوزها عن طريق تحرير الروح والانطلاق معها في عوالم أخرى أو خيالية، أصبح يعتقد أن بإمكانه أن يضع حدا لعسف الطبيعة وعسف الانسان واستبداد السلطة وتقلب مزاج الحاكم.

ومن هذا الموقف الجديد صدرت مطالب الانسان في الحياة الكريمة، وتطورت فكرته عن حقوقه الطبيعية والأساسية في أخذ نصيبه من الدنيا، كما تطور إيمانه بإمكانية إصلاح شروط الحياة على الأرض، وواجب الانسان في تحقيق ذلك وقدرته عليه. وأصبح العدل الذي كان حلما معلقا على قدوم المسيح أو المهدي المنتظر، هدفا قائما، وواجبا في كل مكان ومجتمع من دون تأخير. وأدى تحلل التصور التقليدي لتاريخ الانسان ومجتمعه كمظهر من مظاهر الخضوع للضرورة والعسف والصدفة والعناية غير الملموسة والمسيطر عليها، إلى نمو فكرة مسؤولية الانسان وإرادته وقدرته كعامل مستقل ومتميز في صنع تاريخه والتاريخ عامة. وصار من الممكن تصور الحياة الاجتماعية كموضوع للتأمل والتفكير والتغيير، وكقابلية للتنظيم وللتحويل حسب قواعد وقوانين ثابتة متفق عليها. أما الاحتجاج الفردي أو الجماعي على النظام الذي كان يعتبر في الماضي فتنة، وتهديدا للعدل

الكوني، فقد أصبح حقا، بل واجبا بشريا وقيمة ايجابية تشكل الضمانة الوحيدة لردع الظلم والقهر ولقيام دولة العدل والحرية. باختصار في مواجهة الفكر التقليدي الكنسي الذي كان يضع إرادة الله دائما في تعارض مع إرادة الانسان لتسهيل تبرير إخضاعه للكنيسة، تطور الشعور العميق بأن مشيئة الله ليست مناقضة ونافية لمشيئة الانسان ولكنها مدعمة لها وكافلة. وهذا التوجه الجديد للانسان نحو احترام الحقيقة الأرضية أو عالم الشهادة هو الذي فتح المجال أمام التطور الواسع لمبدأ الحق والقانون والعدل الانساني.

إن الفصل القاطع الذي حصل بين الدين والدنيا في المسيحية، تماما كما كان قائما في العقيدة بين ملكوت الأرض المجسد للشر، والشاهد على قتل الفادي، وبين ملكوت السماء المعبر عن الخلاص المطلق، بقدر ما جعل الفكر الديني عاجزا عن استيعاب الحياة، هو الذي دفع إلى أن ينبعث الفكر الدنيوي خارج الأطر النظرية والمقولات والأصناف الدينية، وإلى أن يتطور تيار الحياة والتأكيد على قيمتها وقيمة العقل والعمل والجهد ومراكمة الثروة والتمتع بالكسب والانجاز، على حساب الكنيسة وضدها، وبمواكبة تفاقم النقمة عليها. وهذا هو الذي يفسر كذلك تفجر الثورة الدينية الإصلاحية التي مهدت للثورة العقلية بإطلاقها روح العمل والاهتمام بالعالم، هذا العالم الذي اشتق منه المترجمون العرب كلمة العَلمانية. فقد كان لابد من تحطيم وصاية الكنيسة على الايمان، وهو جوهر الثورة الدينية، حتى يمكن للفكر الدنيوي، أي النابع من استخدام العقل والاجتهاد، أن يثبت وجوده وينمو، كما حصل في الاسلام. لكن الثورة البروتستنتية لم تكن في تاريخ الوعي الغربي إلا خطوة على طريق الثورة العقلانية، التي نمت داخل الدين وخارجه، إنما دائما ضد الكنيسة.

إن وجود مثل هذا التوجه العقلاني الانساني هو شرط لا غنى عنه لاستيعاب

الحضارة ونموها، تماما كما أن الانتقاص من قيمة العقل هو مصدر العجز عن تنمية موقف ايجابي اتجاه الواقع والعالم، ومن ثم زوال القدرة على المشاركة المبدعة في الحضارة. وهو الأمر الذي عرفته المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى. وهذا العجز هو الذي دفع إلى نشوء تيار العقلانية المغالية كرد فعل على لاهوت ينفي من حيث المبدأ شرعية ملكوت الأرض وصلاحية معرفة الانسان وجهده الحضاري، ويعتبر أن القيم والأخلاق والخير لا يمكن أن تنبع من الطبيعة الانسانية ذاتها وهي التي تتميز بفطرة شريرة، ولا أمل في الوصول إليها إلا بالتسليم لسلطة ورثت الحكمة الدينية وبقيت على اتصال مستمر بها. ولم يكن هذا التسليم يعني في الواقع سوى نفي الحقيقة الانسانية تماما وتحقيرها، وجعل هذا التحقير معيارا للايمان. فعلى هذا الافتراض كانت تقوم سلطة الكنيسة الشاملة كواسطة بين ملكوت الحق والخير، أي الله، وملكوت الشر الذي هو ملكوت الأرض والانسان. وقد جاءت العَلمانية لتؤكد ضد هذا التوجه السلبي واللانساني، أن الانسان ليس حقيرا بالضرورة، وأنه يستطيع، على مستوى الفرد والمجتمع، أن يرتفع بنفسه إلى مستوى الخير. ويكفي من أجل ذلك أن يعتمد على نفسه وينمي قواه وقيمه العقلية. وهكذا بضربة واحدة أصبحت مملكة الأرض مصدرا ممكنا لقيم الخير، وأصبح الخير مرتبطا بالعقل والتربية الانسانية، وأصبح التقدم في تاريخ الانسان الفكري والاجتماعي ممكنا من خلال تقدم تربيته العقلية وتراكم خبرته النظرية. وأضحى بإمكان الانسان أن يتصور إمكانية تحقيق مجتمع أرضي يتسم بالخير ويعتمد على نفسه وصراعه وكفاحه في سبيل ذلك، بدل أن يظل يعيش على حلم مجيء المخلص، وقدوم القيامة أو مجيء الساعة. كما أصبح بإمكانه أن يثق بالعقل ويؤسس لصلاح الأعمال النابعة منه والمعتمدة عليه. وكان هذا التوجه العقلاني الذي أسس لنفسه برفض اللاهوت القطعي والتحقيري للانسان، أي بالعَلمانية، هو الحجر الأساس في بناء نفسية بذل الجهد والجهاد الأرضي، وإطلاق

روح المدنية من جديد ٢٨ .

والحقيقة أن التطور العَلماني، في هذا الاتجاه وبهذا المعنى، سوف يصبح بسرعة حركة إنسانية عامة وشاملة ناجمة هي نفسها عن تطور الحضارة التي أطلق فيها تعزيز العقل المبادرة، وما تعبر عنه من تطور سيطرة الانسان على العديد من الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي كانت تشكل بالنسبة له مظهرا لإرادة عشوائية لا قانون لها، ولا يمكن للعقل أن ينفذ إلى أسرارها ٢٩ .

هذا الموقف الفلسفي الذي بدا وكأنه يتعارض مع الايمان في المسيحية، هو في الواقع جوهر إشكالية العَلمانية اليوم، والجانب الأكثر حيوية منها، بالنسبة للمجتمعات التي أنجزت التمييز بين مجال عمل السلطتين وصلاحيتهما، أو للمجتعمات العربية الاسلامية وغير الاسلامية التي لم تعرف مشكلة الصراع بين سلطتين سياديتين دينية وسياسية . وهو لا يتناقض بالضرورة مع الدين إلا إذا جعل الدين من أخذ الإنسان نصيبه من الدنيا أمرا معارضا ومناقضا للايمان بالله وقدرته الواسعة، وإذا رأى في استخدام العقل تحديا للوحي، وفي تحرير الجسد وحياته مسخا للروح وتدنيسا لها . وبهذا المعنى فإن العَلمانية كانت عقيدة تحرير الانسان من الاستلاب الروحي، وتزويده بأداة عقيدية ونظرة أو رؤية فلسفية تعكس حاجات المجتمعات الانسانية الطبيعية، وتترجم التطور الفعلي والنضج في المشاعر والقيم والمناخات الفكرية، بما في ذلك قيم ومناخات المجال الديني ذاته .

والواقع أن تحقير الانسان ونفي قدراته الخاصة كان الشرط الضروري لتأكيد قداسة فئة دينية خاصة والسماح لها بوضع نفسها فوق الانسان في المعرفة والسلطة . ولذلك تلتقي النزعة إلى إعادة الاعتبار للانسان والعقل البشري مع النزعة لمحاربة القداسة المنتحلة، أي المعطاة لكل ما هو غير الله وحده، وهو ما أطلق عليه الاسلام اسم الشرك، وجعل العمل على تصفيته والجهاد ضده مضمون

الاسلام الأول. ففي الكفاح ضد تقديس الكون والانسان، الذي كان هو نفسه سبب تجميده وتشويهه واحتجازه من الداخل والخارج، ، ولدت وتطورت قيم الانسانية والحرية، وتم اكتشاف الواقع التجريبي كأفق مفتوح للاختيار والعلم والتجربة والتغيير، وصار من الممكن للعلم أن يحظى بشرعيه أصلية. ومن رصيد هذا التعامل الجديد، المبسط أكثر والعفوى أكثر، مع الواقع المعاش، واقع الطبيعة والانسان، أخذ يتغذى ويترسخ الموقف العقلي والدنيوي.

هذا هو طابع التطور العقلي الذي غير من فهم الناس لوجودهم، وفتح المجال أمام مصالحة جديدة بين الحياة والآخرة، وبين العقل والوحي، وبين الدولة والدين. بل إن العَلمانية الحديثة، بقدر ما أعادت ثقة الانسان بعقله وصالحت بينه وبين الحقيقة الدنيوية، أي بينه وبين الحياة والأرض والطبيعة، وقامت بالتالي بإطلاق الجهد الحضاري البشري الذي كاد يموت في مجتمعاتنا الانحطاطية، مثلما كادت المدن تفرغ من سكانها، قد أطلقت قوى العلم والايمان نفسها، وفتحت أبوابا جديدة للأمل في الحياة والمستقبل، وفي إحياء الأمم وتجديد الدين. فكل ذلك يفترض نشوء إرادة قوة وسيطرة وتقدم وتنافس مع الغير على ارتقاء معارج الحضارة والعمران. وقد غير هذا من موقف الناس الداخلي نفسه من الدين، أي من فهمهم له، ومن مكانة المقدس وطبيعته وموقعه في حياتهم ووجودهم. فلم يعد الدين كما كان غالبا عند الجمهور الواسع من الناس، تمسكا شكليا ومظهريا أو اقتدائيا بالطقوس من جهة، وبحثا عن تخريجات ومهارب ومسارب من تطبيق شرع الله وتكاليفه الاجتماعية من جهة أخرى، ثم المبالغة في أناشيد الحب الواهي، سعيا وراء الصفح والغفران الشخصي أو عن طريق الاعتراف عند الكاهن، وهو ماعشناه ونعيشه جزئيا حتى الآن، ولكنه أصبح يعني الايمان، أي الصدق في المشاعر والاعتقادات والمواقف، وذلك في أمور الحياة، وأمور الدين معا. وبهذا المعنى أدت العلمنة إلى تنقية الشعور الديني وجعل المعاملة الحسنة أصل الدين في

مقابل التماهيات الطقوسية المظهرية. وإذا كانت حرية الاعتقاد التي تفترضها حرية الضمير تسمح لجزء من المجتمع بإعلان موقف خاص مختلف عن رأي الأغلبية، بل ربما مناقض له، فليس في ذلك خسارة حقيقية للدين، بل هو كسب حقيقي له. فمن الأفضل للدين أن يخرج منه المؤمنون الكاذبون علانية، من أن يتحولوا إلى منافقين، يتمسحون بالدين ويظهرون التمسك به والورع بين يديه، ولا يردعهم رادع عن استخدامه واستغلاله لغير أهدافه. إن تزايد الرياء والنفاق في الدين لا يسيء فقط للمؤمنين الحقيقيين، ويدفع إلى إفساد ثقة الناس بالمؤمن ورجل الدين، ولكنه يهدد أكثر من ذلك الأخلاق الاجتماعية والضمير العام ذاتيهما. إن الصراحة والمكاشفة الدينية التي يجرها موقف الصدق وحرية الضمير تعيد الدين إلى حقيقته، وتبرز أهمية الايمان والتصديق في رسالته. فليس هناك من يمكن أن يسيء للدين أكثر من أولئك الذين لايؤمنون به ويستخدمونه وسيلة لترويج بضاعتهم. هكذا يتيح تطور الموقف العَلماني إعادة بناء وتجديد الضمير الديني الذي لايمكن أن يكون له قاعدة أخرى غير الصدق ٣٠. وهو السبب في إعادة الاعتبار داخل النظام الديني للايمان مقابل التسليم للقوة والضغط الاجتماعي من دون الايمان، حسب ما جاء في القرآن لا تقولوا آمنا ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الايمان في قلوبكم . ومن ثم إعادة الاعتبار للالتزام الداخلي على التظاهر الخارجي، وللخضوع الطوعي للحق والقانون على التسليم للقوة والقهر والوازع الخارجي. فبهذا يصبح الايمان منبعا لقيم إحياء الوجدان المقتول لا كافلا لنظام الردع والقهر والعقوبة. وهو يخلق وضعا جديدا كليا عند الانسان المؤمن وفي موقفه من الدين وممارسة الشعائر الدينية والعلاقات الاجتماعية. ويصبح الدين بذلك قاعدة أساسية للأخلاق، وشريعة، أي منهاجا متبعا بالضمير، بدل أن يكون دعما للقانون القهري. ويتحول إلى مصدر لقيم التضامن والألفة والمودة البشرية. وهذا هو الذي يفسر لماذا لم تقض العَلمانية كتوجه فلسفي عميق عند إنسان

الحضارة الراهنة على الدين، ولكنها قامت بالعكس بأكبر حركة إحياء له وتوسيع لدائرة العاملين به والمستفيدين منه والقارئين والفاهمين لحقيقته. وليس ذلك إلا بسبب تغيير الأسس والتوازنات الداخلية التي كان يقوم عليها النظام الديني، وإحلال الإخلاص والصدق محل الاقتداء والاكراه الخارجي والتظاهر والخوف من الرقابة الاجتماعية في تحديد الانتماء للدين والانخراط فيه.

وليست العلمانية بهذا المعنى، أي كموقف فلسفي من العالم، والوجود، وكتطور في بنية الوعي البشري الرمزية ونمط استيعابه وإدراكه للعالم الموضوعي، غريبة على الوعي العربي الاسلامي. لكنها تعرضت وما تزال تتعرض، مثلما كان الأمر بالنسبة للعلمانية بمفهومها السياسي، إلى نوع مشابه من التشويش واختلاط المفاهيم، نتيجة الحرب العقائدية المستمرة. فالاسلام، الذي وسعه القدماء ليشمل الدين والدنيا، أي ليصبح في الوقت نفسه دينا ملهما ربانيا وحضارة بشرية عقلية، تحول في فكر القرن العشرين، في العالم العربي وغيره، إلى دين وحاكمية إلهية. وبعد أن كانت الدنيا تعني في الاسلام رفض الكهنوتية والزهد والتخلي عن الدنيا، أي التأكيد على أن ترك الجهاد والجهد والعمل والتمتع في عالم الأُرض ليس من قيم الاسلام ولكنه بالعكس مناقض لها، أصبحت الاسلامية تعني رفض كل ما له طابع مدني وعقلي نابع من الجهد الحضاري البشري، وتحويل الاسلام إلى دولة دينية، أي جعله دينا فقط. فالدين ايمان واعتقاد ومباديء وقيم وأخلاق ومثل، والدنيا ممارسة للحياة بكل ما فيها واهتمام بعالم الأرض. وهو من أكثر ما ألح عليه الرسول (ص) من أجل أن يميز دينه عن مسيحية عصره التي رأى فيها حضا على الرهبنة، ودعوة إلى الانسحاب من العالم، واحتقار الجسد والدنيا عموما، والتعلق بملكوت الله والسماء. إن ما أضافه الاسلام للمسيحية التي نظر إلى نفسه كمكمل لها هو بالضبط إنكاره لهذه التضحية بالحياة الدنيا لصالح الآخرة. وقد ضرب الرسول بنفسه أكبر الأمثلة على ذلك ليبين لأتباعه أهمية رهانه على هذا

الاهتمام الخاص بكل ماهو دنيوي. والعَلمانية ليست شيئا آخر إلا إعادة الاعتبار لهذه الحياة الدنيا التي كانت الكاثوليكية قد حقرتها لدى المؤمنين لدرجة لم يعد من الممكن فيها للحياة على الأرض أن تجد أي مبرر قوي لها وأن تبدع بالتالي ما تحتاج إليه من عناصر التنظيم والانتظام من داخل الدين أو خارجه.

إن هذه النظرة الجديدة التي تحاول أن تقضي على الحياة باسم الدين هي الرد المغالي على عالم ساده الانحطاط الشامل منذ قرون، والنزوع الزائغ إلى معانقة عالم القيم والمباديء والمثل العليا الانسانية. لكن هذه النظرة، بالرغم مما تقود إليه من تخفيض قيمة الحياة، وما تنزع إليه من تضييق على حرية الاعتقاد والتفكير باسم الأخلاق، لم تنجح تماما في مقاومة النزوعات الاسلامية العميقة، وفي طليعتها المكانة التي كان الاسلام قد أعطاها للدنيا، والتقدير الذي لم يكف عن إبرازه لقوى الانسان العقلية والعملية. فهذا البعد العَلماني الحقيقي والعميق هو الذي كان الاسلام يعبر عنه بتمجيده لمواهب الانسان المبدعة واستخلافه له وحثه على المغامرة والنظر في كل شيء، ومراعاة حاجات الجسد والروح من دون تمييز. وإذا كان العقل هو مرتكز الفكرة العَلمانية فذلك لأنه يمثل قدرة الانسان الايجابية والخيرة الموجودة في العالم، والتي يمكن الثقة بها والاعتماد عليها وتطويرها في موازاة الايمان واستلهام القول الإلهي. ولذلك كان الاسلام يضع العقل في موازاة الوحي وكدعم له، ومكمل أيضا، وليس كنقيض له أو عدو. ولهذا لم تحصل القطيعة بين الأرض والسماء في الوقت الذي كانت الكنيسة قد جعلت من العالم، والعقل البشري كجزء من العالم الأرضي، معارضا للوحي، بقدر ما أصبح عندها هذا الوحي وحيا مستمرا في التاريخ، وقائما بشكل دائم في العالم. ولهذا أيضا لم يأت تحرير العقل في الاسلام وتفجير الاهتمام بالعالم والثقة به وإضفاء طابع الخير عليه، من خارج الفكر الديني والعقيدة، ولم يضطر الفكر الديني من أجل هذا التحرير إلى وضع الدنيا في مواجهة السماء، والعقل في مواجهة الوحي. كما لم

يأت تأكيد قيمة الانسان كانتقاص من كرامة رجل الدين أو الكنيسة الالهية، ولكنه جاء كتعبير عن استخلاف إلهي وتكريم من داخل منظومة القيم الدينية وبدعم منها.

ولهذا السبب لم تبرز العقلانية والعَلمانية والانسانونية في الاسلام كمذاهب خاصة وقائمة بذاتها، ومستمدة من نقد المعرفة النصية أو بناء معرفة مختلفة جوهرا عن معرفة الوحي، ومن نقد الكنيسة، ومن نقد منظومة القيم الدينية اللاهوتية. لقد كانت هذه القيم جزءا مندمجا في المنظومة الدينية ذاتها. وهذا هو الأصل في معنى العبارة التاريخية الشهيرة التي يرددها المسلمون: الاسلام دين ودنيا . فهي لا تعني أن الدين ينبغي أن يحتل موقع الدنيا، أي أن يلغيها بما هي مطالب واهتمامات وانشغالات بشرية لا ترتبط بالايمان والعبادة، كما أصبحنا نميل إلى الاعتقاد، ولكن بالعكس تماما، أن الاسلام يرفض احتقار الدنيا والتضحية بها باسم التفرغ للعبادة والخدمة الإلهية. يقول القرآن الكريم ولا تنسى نصيبك من الدنيا ، وهذا هو الأصل في الرفض القاطع لنظام الرهبنة ومبدئه. والسلطة والدولة والمجتمع والسياسة والكسب والعمل والاختراع والزواج والمتعة والذوق كلها من أمور الدنيا التي جاءت الشريعة في التصور الاسلامي لتنظمها، ولم تأت لتبديلها أو إزالتها من الوجود أو للتعبئة النفسية السلبية ضدها. وهذا الرفض المبدئي للقطيعة عند الانسان بين الروح والجسد، وإقرار التكامل بينهما على أنه أساس وحدة الانسان، هو سبب النجاح الذي لقيه المذهب الاسلامي. ذلك أنه حفظ للمسلمين الحس العميق بالحياة والتجربة والواقع، من دون أن يفقدهم الاحساس بقيمة المباديء الكبرى الملهمة. فلا قيمة للمبدأ ولا قدرة له على التأثير في الحياة والمساهمة في تنظيم تيارها الفوضوي والمتدفق، أي في توجيهها والتحكم بها وترشيد طاقاتها، ومن ثم دفع الحضارة، إلا بقدر ما ينجح في التعرف عليها والاعتراف بها. فإذا تحول المبدأ إلى أداة لخنق الحياة وقتل الروح، فقد قيمته، وزال

تأثيره. ولعل القطيعة الحقيقية مع الفكر الاسلامي الكلاسيكي قد جاءت في العصر الحديث مع الترجمة الغريبة لعبارة: الاسلام دين ودنيا، بعبارة: الاسلام دين ودولة. ففي هذه العبارة الأخيرة تكمن في الحقيقة عملية التفاف حقيقية تهدف إلى جعل ما كان الاسلام يعتبره دنيا ويعمل على رعايتها، بما هو كذلك - أي مع الاعتراف بالواقع الاجتماعي والرغائب والمصالح البشرية الخاصة - جزءا من العبادة، وإلحاقه بالايمان. وهذا هو بالضبط الأمر الذي أراد المسلمون تجنبه عندما حددوا أن الاسلام ليس دينا فقط، ولكنه دنيا، أيضا، أي استخدام للعقل والعلم وممارسة للسياسة والصناعة وكل الأعمال البشرية الطبيعية. وجعلوا منه لهذا السبب نظريا وتاريخيا معادلا لمفهوم الحضارة الكلية والشاملة وليس دينا محضا بمعنى العبادة والتسليم والايمان بالمباديء والقيم الأخروية التي تشكل مصدر الإلهام الديني الأصلي. وكانت النتيجة هي بالفعل ما أصبح يعرف في العالم باسم الحضارة الاسلامية.

والقصد أنه لا يمكن للعلمانية، كموقف فلسفي عميق من العالم، أن تفهم إلا من منطلق ما سبقها من تسلط مذهب إفناء الحياة والجسد باسم الخلاص الإلهي والأخير أو الروحي، وفي الواقع لصالح الفئة الإجتماعية المتسلطة بالقوة والقهر والعسف، سواء حققت هذه الفئة تنظيمها من خلال سلطة الدولة أو سلطة الكنيسة المحتكرة لكل القوى والقيم المادية. وبالمثل لا يمكن فهم التوجه المعادي للحياة الدنيا والمحقر لقيم الواقع والجسد والمباهج الدنيوية والمادة إلا بوجود السلطة القهرية والعسفية التي لا تخضع لقانون وقاعدة إلا إرادة الحاكم وطغيان السلطة، كنسية كانت أم سياسية. إن مضمون العَلمانية في مفهومها الأول والعميق، الذي لا يظهره التعبير العربي بسهولة، هو: إعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا ، أي لا تكف عن البناء وبذل الجهد والتمتع بالدنيا اعتقادا أن الساعة آتية غدا، وهو ما يمكن أن يقود إلى الفناء وانعدام العالم. ويعني

البناء والعمران بناء وإعمار الأرض والحياة الدينا وممارستها الطبيعية، بما تنطوي عليه من مسرات وآلام، وما يرتبط بها من معرفة ضرورية للقوانين والقواعد والسبل، وما يتطلبه خوضها من جهد وتضحية. أما العمل للآخرة كأن الساعة آتية غدا، فهو يعني السلوك في الأرض حسب قواعد الحق والقانون والأخلاق، وعدم الاعتقاد بأن كل ما يخطر على الذهن وما يعن للنفس من رغبات وحاجات يمكن تحقيقه من دون اعتبار أو مراعاة للآخرين. فالآخرة هي الحساب والمسؤولية والرقابة. وهكذا يصبح من الممكن دفع الانسان إلى بذل الجهد والبناء، وفي الوقت نفسه، ضمان أن يتم هذا البناء حسب قواعد العدل، وأن يقود إلى ترسيخ مشاعر الأخوة والتضامن البشري.

وعندما نقول إن هذا النفس الدنيوي هو الذي كان وراء إطلاق روح المبادرة الحضارية في المجتمعات، فذلك لأنه يمثل مصدر إعادة تثمين الحياة نفسها والرفع من قيمتها ورهانها. فأهم ما ينبغي عمله لخلق شروط التقدم الحضاري هو خلق ظروف حث الانسان على العمل وبذل الجهد والتوظيف المادي والمعنوي على الأرض. ولا يمكن تحقيق هذه الشروط إلا بتقديم كفالة على أن هذا الجهد لن يكون ضائعا، ولكنه سوف يلقى جزاءه وثمرته. ولا يمكن أن تكون هذه الثمرة في الآخرة فقط، لأن هذا يدفع إلى التخلي عن الدنيا. فجزاء الجهد المادي يجب أن يكون على الأرض، كما أن جزاء الجهد الروحي والتعبدي لا يمكن أن يكون إلا في الآخرة. وإذا فقد الاستثمار، الناجم عن بذل الجهد، والعمل، الأمل بالحصول على فائدة أرضية وثمرة عملية، توقف وغاض، وقاد إلى انهيار العمل والانتاج والعمران. إن مصدر النزعة التجريبية والعقلانية في الفكر الحديث، كما في الفكر الاسلامي الكلاسيكي ليس في الواقع إلا رفض التحقير للجسد والمادة، والاقبال على الدنيا، والانخراط في الصراع على تحسينها وتجميلها، وعدم الانسحاب من ذلك خوفا على الدين.

IV

من العلمانية إلى الثورة الأخلاقية

هل يعني غياب السلطان الديني في المجتمعات العربية الاسلامية عدم وجود أرضية واقعية ومنطقية لطرح إشكالية العَلمانية بما هي إشكالية إعادة تنظيم العلاقة بين السلطات الاجتماعية والسياسية؟ وهل يعني التأكيد على التوازن بين الحاجات المادية والحاجات المعنوية والروحية في العقيدة الاسلامية زوال الحاجة لإعادة النظر في المعرفة التاريخية المستمدة من العقل أو المترجمة للوحي؟ لو كان جوابنا بالايجاب لكان يعني تنكرا كليا للواقع، وطمسا للمشكلات الحقيقية التي يؤدي خوفنا من مواجهتها بالعمق والصراحة المطلوبتين واللازمتين إلى إجهاض قدراتنا وعرقلة الجهود المضنية التي نبذلها من أجل إعادة بناء إجتماعنا السياسي على أسس واضحة وسليمة وثابتة. فليس هناك من يستطيع أن يتجاهل اليوم أن تحديد العلاقة بين الدين والسياسة، أو ما يبدو للجميع على أنه صدام بين الدين والسياسة، والتأويلات المتعددة والمتباينة للمواقف والقيم الدينية والسياسية معا، تقف في صدارة المشكلات التي تعيشها مجتمعاتنا، وتشكل المصدرالأول والأهم لكل الانشغالات العامة والفردية لكل من يجعل همه التأمل في المصير القومي، أو المشاركة في تقريره.

ليس هناك أي شك إذن في وجود مشكلة في العلاقة بين الدين والدولة في مجتمعاتنا الاسلامية، وذلك في جانبيها الذين تحدثنا عنهما، السياسي والفلسفي. لكن الموضوع الذي يطرح نفسه وينبغي أن يطرح نفسه، يتعلق بتحليل طبيعة هذه المشكلة، أو بالأسباب الخاصة التي تخلق الصدام وعدم التفاهم أو الاختلاط والخلط المؤديان إلى التشويش على الممارسة السياسية. ولو قبلنا، بعد الاعتراف بشرعية الحديث في هذا الموضوع، أن نخرج من الأفكار المسبقة التي تحكم تفكيرنا المعتاد فيها، وأن لا نقبل النموذج التحليلي الماضي، والمستمد من التجربة الأوربية، على أنه النموذج الكوني المطلق واللاتاريخي القابل للتعميم في كل زمان ومكان، لوجدنا أن أصل المشكلة عندنا، وهي حقيقية، لا يكمن في سيطرة الدين أو السلطة الكهنوتية على الدولة واعتدائها عليها وعلى اختصاصاتها، وإنما ينبع، بالعكس تماما، من مصادرة الدولة للدين وسيطرتها عليه واحتوائه وتوظيفه في استراتيجيتها الخاصة، ورفضها السماح لغيرها بمثل هذه الممارسة. فالدولة العربية الحديثة أصبحت ترى في احتكار التفسير الديني عنصرا أساسيا من عناصر ترسانتها المعنوية تماما كما يشكل احتكار ما يسميه الاجتماعيون السياسيون العنف الشرعي عنصرا أساسيا من ترسانتها السياسية والقانونية. ومن هنا فإن المشكلة الرئيسية التي يطرحها انغماس الدين في السياسة العربية المعاصرة، هي مشكلة الصراع بين الأطراف الاجتماعية السياسية المختلفة على استملاك الدين وتفسيراته، وبالتالي، تعدد مراكز التعامل بالدين، وتعدد تفسيراته نفسها، وتحويل الدين إلى ميدان للصراع السياسي، وليس استغلال الدين من قبل سلطة دينية معصومة أو تدعي العصمة والوصاية على الايمان وبالتالي على المجتمع، كأداة في فرض سلطتها الزمنية.

ومن هنا لا تستطيع نظرية العَلمانية التقليدية المبنية على افتراض أن أصل المشكلة في الصدام بين الدين والدولة، ومن ثم في فساد السياسة، هو مصادرة

السلطة الدينية للسلطة السياسية، وتهديدها لاختصاصاتها وحريتها، أن تساعدنا كثيرا في خلق النموذج التحليلي اللازم لتفكيك الخيوط التي تحيك عقدة مصادرة الدولة للفكرة الدينية، أو التسييس الرسمي للدين، الذي يجد في تديين السياسة التعويض عنه والرد المباشر عليه. وتأخذ عملية تسييس الدين واستخدامه السياسي، مكانها في ما أسميناه نظرية الطائفية بالمعنى الواسع للكلمة، أي بما هي تنظير لظهور العصبيات الجزئية على اللحمة السياسية الجامعة الكبرى، القومية أو الدينية ٣١. فالتناقضات والصراعات النابعة عن هذا التسييس لا يمكن حلها من منطلقات نظرية تقوم على فهم مقلوب للواقع. إن الطائفية، أو الاستخدام السياسي للدين، الرسمي من قبل الدولة، أو الشعبي من قبل الأحزاب والقوى الاجتماعية، ليست جزءا من النظرية الدينية، ولا يمكن فهمها في إطار هذه النظرية، ولكنها جزء من النظرية السياسية، ونظرية الدولة العربية الحديثة بشكل خاص. وليس من الممكن ايجاد أي تفسير لها من تحليل بنية الفكر الديني، وإظهار ظلاميته أو استبداديته الفطرية كما درج الفكر العلماني العربي والعالمي على التكرار. إن الوصول إلى مثل هذا التفسير وفك أسراره ومعالجته يستدعي في نظري قبل كل شيء آخر تحليل قواعد عمل الدولة وآلياتها. إنه أحد مهمات نقد السياسة ومواجهة الأزمة السياسية الراهنة. فالمشكلة الحقيقية والأساسية، اليوم كما في الماضي، في بناء نظم المجتمع العربي جميعا، الدينية والدنيوية، هي الدولة.

وليست المشاكل الناجمة عن النموذجين واحدة أو متشابهة. فاستبداد الدين أوالسلطة الكنسية بالدولة ينتج الحظر على الاعتقاد والرقابة على الضمير، الأمر الذي يقود في حالات الانحطاط والأزمة وبشكل متكرر إلى التعصب والاضطهاد الديني والمذابح، وذلك سواء أكان الدين الذي يسيطر على الدولة غيبيا أو عقليا حديثا. وهذا هو مصدر نمو الحاجة، خاصة في أوقات الأزمات الشديدة، الروحية

أو السياسية، إلى محاكم تفتيش أومحاسبة على الاعتقاد ومحاكمة للضمير، أو ما يمكن تسميته بالمحنة في التاريخ الوسيط. وهو الذي يفسر أيضا تحول القومية في العصر الحديث إلى فاشية ونازية أي إلى نظرية عنصرية. ذلك أن قيم التداول العام للسلطة في هذا النموذج لا يمكن أن تقبل بغير التجانس العقائدي الشامل، بقدر ما تنظر إلى التعدد على أنه تشكيك عملي بصدقية الدين وتهديد لفاعلية الايمان. وقد كاد المجتمع الاسلامي يقع في مثل هذه المشكلة في الحقبة العباسية عندما حاولت الدولة أن تنحو نحو الدولة الدينية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وأعطت محنة خلق القرآن التي هي من دون شك أكبر ظاهرة من هذا النوع عرفها التاريخ الاسلامي العربي ٣٢.

وبالمقابل، تشكل سيطرة الدولة على الدين أساسا لعلاقة مختلفة بين الدين والدولة. فهي تنتج في الواقع الدولة كمقر لسلطة سياسية سيادية قاهرة. وبقدر ما يفترض نشوء هذه السلطة بالتعريف امتناع وجود سلطة سيادية منافسة، دينية أم لا، فهو يخلق شروط تحول أي سلطة اجتماعية أخرى قائمة إلى سلطة تعددية، لا مركزة ولا حصرية، وبالتالي يخلق أيضا شروط ولا دة التعددية المذهبية في الدين، ويعمل من دون أن يقصد على خلق الحد الأدنى من حرية الضمير والاعتقاد. فالقيم الفكرية التي يتعامل بها نظام الدولة المركزية هي، بعكس القيم السياسية الجامدة للدولة القهرية، قيم التسامح والتوفيق بين الآراء والمذاهب. وهذا هو الأصل في وجود الطوائف، بما هي اعتراف بالتعددية المذهبية وتكريس رسمي لها. وبهذا المعنى فإن تعددية الطوائف، قبل أن تتحول إلى طائفية، أي قبل أن تصبح جدلية سلبية تجعل السياسة تعتمد تعبئة العصبية الجزئية ضد العصبية القومية أو السياسية الشاملة، كانت، بعكس ما يفهم منها اليوم، التعبير عن التطور الكبير في نظام التعايش الاجتماعي والاعتراف بالتمايزات والاختلافات. ولم تكن تعني التعصب أو الاقتتال وفساد السياسة أو الدين. إن الفتنة التي تشكل الانتاج السلبي

أو الجانبي للتعددية المذهبية، هي الخطر الأول الذي يتهدد النظام العقائدي التعددي، ويعبر عن أزمته وفساده ، تماما كما أن محاكم التفتيش أو المحنة وامتحان الضمير، هي التعبير عن أزمة النظام العقيدي الواحدي وفساده. وليست التعددية الدينية هنا منة أو هبة تقدمها السلطة المطلقة للمجتمع ولكنها شرط إعادة إنتاج السلطة السياسية كسلطة واحدة ومطلقة الحرية، أي هي التعويض عن تحول السلطة إلى حكم سياسي مطلق السيادة والصلاحية، يقف في سماء المجتمع ولا يتصل به. وهذه السلطة المطلقة التي هي الأساس لوجود الدولة وقوة الدولة، هي التي تفرز العسف السياسي أيضا كوجه مواكب حتما لممارستها. لا بل إن العدل في هذا النموذج لا يقوم إلا بقدر تبوء السلطة العليا هذه المكانة التي ترفعها فوق الأرض وكل أرض. وبالمقابل فإن تحول العقيدة إلى مركز لوحدة وتوحيد الدولة تفترض تفتيت السلطة العرفية، سلطة الدولة، و توزيعها على إقطاعات متميزة ومستقلة واحدتها عن الأخرى. ويمكن مقابلة تطور النزاع الإقطاعي كإطار للحمات محلية، بعد انهيار الامبرطورية الدينية الكارلنجية، امبرطورية شارلمان، آخر الامبرطوريات المسيحية الكبرى في أوربا الوسيطة، بتطور النزاعات بين الطوائف الذي أنتج الأنظمة الملية، وبين الشعوب الذي أنتج مصطلح الشعوبية في النظام العربي الاسلامي. ولذلك بقدر ما تميزت أزمة النظام الوسيطي الأوربي، ونهايته، بتفجر الحروب السياسية والاقطاعات والكنيسة تميزت أزمة النظام الوسيطي العربي الاسلامي، ونهايته أيضا، بانفجار الفتن الطائفية الشعوبية والدينية. ففي الحالة الأولى كانت الحرب السياسية تعبيرا عن انهيار الكنيسة وفقدانها هيمنتها الكلية، بعد الضربة التي وجهتها إليها ثورة الاصلاح الديني. وفي الحالة الثانية كانت الفتنة ثمرة انهيار الدولة المركزية والسلطة السياسية، وعودة الجماعات إلى توظيف العصبيات المذهبية في اللعبة السياسية والسلطوية.

ذلك أن انهيار قواعد عمل هذه الدولة هو الذي قاد إلى انهيار تقاليد تسامح

دينية حية منذ آلاف السنين. إن الضربة الحقيقية التي تلقاها المجتمع العربي لم تكن في عقائده، ذلك أنه كان أكثر من كل المجتمعات الأخرى قدرة على استيعاب القيم والأفكار والمذاهب الجديدة، نظرا لوجود هذه التقاليد التعددية الدينية والعقلية. ولكنها كانت تكمن في ما تعرض له نموذج الدولة من تهديم موضوعي، وفي ما ظهر من تخلفه الهائل والمفاجيء بالمقارنة مع نموذج الدولة الحديثة الحقيقي، ومن ثم من ذوبان كل مقدرة على إعادة إنتاج السلطة المركزية من دون التغيير الشامل في طبيعة التوازنات الاجتماعية القائمة. ولا يزال المجتمع العربي والاسلامي في نظري لم يخرج من هذه الصدمة التي تمس نموذج بناء السلطة و عمل الدولة حتى الآن. هذه هي مشكلتنا الأولى في كل بلاد المسلمين من دون استثناء. ومن هنا لا يبدو الحديث عن التعصب الاسلامي وكأنه سحب لتجارب تاريخية أخرى على المجتمع العربي فحسب، ولكنه يتجلى للرأي العام الاسلامي كنوع من التشويه التاريخي والاتهام المغرض، وهو يتفاقم في الواقع بقدر التقدم في تمثل القيم الجديدة وتطور الفكرة العَلمانية والعلمية والعقلية، أي بقدر تغريب الشعور والوعي الديني والمدني العربي. وهذا يفسر كيف أن نمو النزعة العَلمانية التي كانت من العوامل الأساسية في التحول الديمقراطي في الغرب، يغذي هنا، بالعكس، النزوع إلى المراقبة وكبت الحرية الضميرية من دون أن يحد من النزاعات الطائفية، بل يجنح إلى تحويل الدولة في مفهومها عن نفسها إلى دولة عصبوية وطائفية. وهو الذي يفسر كذلك لماذا لم تتطور الدولة المحررة من الدين إلى دولة قانونية، ولماذا لم تستطع الدولة الحديثة التي ولدت من دون أي صراع مع الدين، بل تحت إرشاد النظرية العَلمانية التي تبناها المصلحون الدينيون أنفسهم والنخبة المدنية ذاتها، معتقدين أن الاسلام هو دين العَلمانية، أن تفرز السلطة القانونية.

والقصد أن المشاكل الناجمة عن سيطرة الدولة على الدين ليست أقل خطورة على الدين والسياسة من سيطرة الفكرة اللاهوتية أو التيوقراطية، ولكنها ليست

نفسها، ولا يمكن معالجتها بالطريقة ذاتها. إنها تتعلق من دون شك بإشكالية واحدة هي علاقة الدين بالدولة، أو بالاحرى علاقة السلطة الدينية بالسلطة العمومية والمشاكل التي يثيرها الخلط بينهما. لكن ذلك لايؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج. ولعل أهم هذه النتائج أو/ والظواهر وأكثرها أثرا، يتعلق بالدولة ذاتها. فالدولة التي تعتمد على الدين في بناء قانونيتها تفقد الحاجة إلى بناء المؤسسات التشريعية والقضائية الضرورية لبلورتها، كما تفقد الدافع إلى الاعتماد في هذه المؤسسات على مصدر شعبي. وهذا هو السبب الذي جعل الدولة العربية التقليدية دولة متقلبة ومتقطعة في تاريخها، تظهر وتموت وتتجدد من دون توقف ومن دون تراكم حقيقي للتقاليد السياسية، أي من دون نمو للسياسة فيها كحيز مستقل وشعبي. وهو الذي حرمها كذلك من أن تكتشف - وتطور - معنى ومفهوم السيادة الشعبية، بالرغم من العناصر الايجابية الكبيرة الأهمية التي كانت في حوزتها، والتي كان من الممكن لها أن تستغلها لانتاج هذا المفهوم، مثل الشورى والبيعة والولاية بمختلف أشكالها. وهو الذي منعها من ترجمة هذه المفاهيم الكبرى من مباديء أخلاقية-سياسية إلى مؤسسات سياسية وعملية حية وفاعلة. لقد بقيت الدولة اتباعية وتابعة لتأويل الدين بقدر ما بقي هذا التأويل تابعا للإرادة الفردية للحاكم.

وبشكل عام يمكن القول أنه بينما تؤدي سيطرة الدين على الدولة إلى تطوير التيوقراطية فإن استتباع الدين من قبل الدولة يدعم نموذج السلطة الأتوقراطية. وتظهر آثار هذا النموذج في الإطار الديني من خلال إعادة ترجمة النشاط الديني وتوزيعه بما يرد أولا على حاجات الدولة والسياسة. وهذا يعني في الواقع دفع الدين إلى تطوير المؤسسات التي تخدم عمل هذه الدولة وتدعيمها. وهنا يكمن السبب الأساسي في تركيز العاطفة الدينية في مفهوم الشريعة وتفسير هذا المفهوم نفسه على أنه مساو لمفهوم القانون. وبالمقابل يبقى النزوع إلى تطوير النبع

الأساسي للايمان، أي التجربة الشخصية التي تجعل طاعة القانون والتكافل والتضامن الاجتماعيين الفعليين، نابعين من حافز داخلي، وليس ردا على وازع سياسي أو خوف من العقوبة، ضعيفا وفي معظم الحالات متعارضا مع توظيفه الرسمي. لقد كان من صالح الحاكم أن يبقى المواطن من دون ضمير ديني عميق، ومن دون شعور حقيقي بالتضامن الجمعي بين المؤمنين كأخوة. وكان تحويل الفقه إلى مرتكز الدين الأول يعني التضييق على الايمان والحد من نمو العلاقة بين البشر خارج السياسة والدولة ، أي جعل الجماعة جماعة قانونية شكلية وحرمانها من عمقها الروحي. وهذا مما أعاق تطوير مبدأ أخلاق الأخوة التي أبدعها وسنها الاسلام كنموذج للعلاقة الطبيعية والضرورية بين المؤمنين، وكأساس لكل علاقة بشرية. وضآلة الاهتمام بهذا الميدان، والتراجع التدريجي عن منابع الأخلاق الدينية هو الذي أبقى أخلاق العصبية القبلية والأقوامية حية وقابلة للعودة في أي لحظة، وهو ما كانت السلطة الفردية المطلقة تسعى إلى تغذيته من ضمن استراتيجية السيطرة والتقسيم والتلاعب بالتناقضات، أمام خطر المواجهة الشاملة، التي يخلقها التضامن الأخوي، بين الأمة وحاكمها الجائر. ففي كل حكم فردي أوتقراطي، إسلاميا كان أم مسيحيا، علمانيا أم دينيا، ليس هناك استراتيجية أخرى للحكم إلا هذا التقسيم الدائم للمجتمع والرأي العام بين عصبيات متنافسة ومختصمة فيما بينها. ذلك أن هذا التقسيم هو شرط استمرا هذه السلطة التعسفية المتسامية والمتعالية.

ويمكن القول إنه إذا كان الخطر الأول في نموذج سيطرة الدين على الدولة، واستهلاكه للسياسة في ذاته، أي إلغائها كنشاط اجتماعي متميز، هو فساد الدين نفسه، وتشويهه، وبالمناسبة فساد الهيئة الدينية ذاتها، والتاريخ الوسيط للكنيسة الأوربية هو التجسيد المباشر لذلك، فإن الخطر الرئيسي الذي يتعرض له نموذج سيطرة الدولة على الدين وإلغاء الاستقلال النسبي للسطة والفكرة الدينية، يكمن

أساسا في فساد الدولة ذاتها. والتاريخ العربي الاسلامي السياسي يدور كله حول الصراع من أجل فرض التزام الدولة بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى، تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. بمعنى آخر، بقدر ما يقود وضع الدين في موضع السياسة إلى تحويل القيم الروحية والمثل الايمانية إلى قيود على الحياة والجسد والمجتمع، ويخنق مبادرته العقلية، ومن ثم يتحول إلى عائق أمام نمو الحضارة، يقود وضع السياسة موضع الدين، أو تدميرها لوظيفته الأساسية، إلى حرمان المجتمع والفرد من فرصة الارتفاع على شرطه اليومي المادي، واندماجه الاجتماعي، ويغذي بالتالي الميول الدنيوية والفردية واليومية على حساب المصالح العليا والجمعية. فهو يقوم بتفتيت المجتمع الذي لا يقوم استبداد من دونه. وكما يقود الإفراط في المثالية إلى رد فعل مضمونه الحقيقي والرئيسي تأكيد إنسانية الإنسان وقيمه العقلية، والمادية، يقود التفريط في القيم الروحية في دولة الاستبداد السلطاني إلى رد فعل محوره الأول تأكيد القيم الدينية والشرعية. و هو انسمة المتواترة في تاريخ السياسة العربية الاسلامية حتى اليوم. فبينما كانت مشكلة الشعوب الغربية هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شرعية وجودها المستقل منها، وبالتالي تحويلها إلى مصدر للحرية والعقلانية، كانت مشكلة الشعوب العربية والاسلامية هي تأهيل وتكبيل الدولة بالدين، وفرض التراجع عليها لخلق حيز من الكرامة الذاتية يكون للمجتمع فيه بفضل الدين والتجربة الروحية والصوفية مكانته المستقلة وحقيقته الانسانية.

وقد اكتسبت العَلمانية شرعيتها في المجتمعات الغربية المسيحية، وتحولت إلى عقيدة تحرر للعقل والانسان، بقدر ما نجحت في انتزاع الدولة من براثن الكنيسة، وجعلت منها مقرا للحريات الفردية والجماعية، أي أيضا ساحة حيادية من الناحية الفكرية والعقيدية. فباستبعادها الصراع الفكري من داخل الدولة واستبداله بالصراع السياسي على برامج محددة، لا على فلسفات كونية، سمحت بإيجاد

الإطار العام الذي يشعر فيه الجميع، ويعيش فيه الجميع، وطنيتهم، بصرف النظر عن مذاهبهم، في حين يبقى الصراع الفكري والمذهبي حرا في مستوى المجتمع المدني، أي خارج الدولة، ويخضع لقانون المنافسة والتباري في الابداع والعقلنة الذاتية. وما كان ذلك ليتحقق من دون تأكيد مبدأ الحرية، أي تثبيت إمكانية ومبدأ التداول الحقيقي والسلمي للسلطة العمومية المحايدة مذهبيا. وهذا هو الذي يضمن الحق المتساوي في النفاذ إلى الدولة لكافة جماعات المصالح والمذاهب، حسب قواعد ومعايير واحدة، وضمن شروط محددة. فهذا التداول للسلطة وإمكانية التداول هما التجسيد لمعنى المساواة السياسية بين التجمعات المذهبية والقوى والأحزاب الاجتماعية. وإذا تعلمنت الدولة من دون أن تستطيع هذه الجماعات المتنوعة أن تنفذ، حسب الشروط الواحدة إلى السلطة، أي إذا حصلت العلمنة في إطار الدكتاتورية، أو إذا تحققت، حتى بمعناها الأوسع والحديث، أي كفصل بين الدولة وأية مذهبية، من دون وجود آلية حقيقية للتداول الديمقراطي للسلطة، فإنها تتحول، كما كان الحال في الدول الشيوعية وبعض الدول العربية، إلى غطاء للسلطة المذهبية، وهو أصل الطائفية الدينية أو المدنية. وبهذا المعنى قلنا إن الطائفية تشكل الابن اللاشرعي للدولة الوطنية غير الدينية ٣٣.

إن الفتنة الطائفية، على عكس المحنة الدينية تماما، هي التعبير عن السيطرة المطلقة للسياسة على الدين وإلغاء أي سلطة خاصة به، ومصادرة السلطة السياسية للروح وتوظيفها الميكيافيلي والدنيوي لها. وسبب ومبرر وجودها الحقيقي والعميق هو انعدام السلطة الدينية المستقلة والشرعية، في الوقت الذي لم يعد لدى الدولة، بعد أن تخلصت من أي التزام اتجاه الدين، أي رادع يمنعها من تسخيره لخدمتها، ولو قاد ذلك إلى تخريب معانيه وقيمه. إن الطائفية لا تعبر عن سيطرة نظرة مثالية لا عقلانية على السياسة الواقعية، ولكنها الناتج الشيطاني والقميء لتحويل القيم المثالية الدينية إلى واجهة لدوافع دنيوية حقيرة في مناخ من غياب التمييز بين

السلطات وانعدام المراقبة الديمقراطية وغياب إمكانية التداول الطبيعي والسلمي للسلطة العمومية. فالدولة الطائفية، الدينية أو القبلية، هي المرض الحقيقي للسياسة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية كلها، وليس فقط في العالم الاسلامي، لأنها التعبير عن أزمة الدولة، وشكل الهرب الشائع منها في المجتمعات التي لم تستطع أن تخرق باب التنمية المسدود. وكما كان مفتاح حل مسألة التعصب المذهبي، والمحنة أو محاكم التفتيش التي تنتج عنه، كامنا في إصلاح الدين والفصل فيه بين العقيدة والسلطة، وهو ما عبر عنه الاصلاح البروتستنتي، ثم الاصلاح الكاثوليكي المضاد، وقاد إلى تحرير الدولة أخيرا، فإن مفتاح مواجهة الطائفية، والفتنة السياسية التي تنتج عنها، لايكمن في الدين، ولا في الاصلاح الديني، رغم أهمية هذا الإصلاح لغايات أخرى، وفي مقدمها بقاء الدين نفسه وفاعليته، ولكن في إصلاح الدولة، وفي إصلاح السياسة والتمييز فيها بين السلطة السياسية والعقيدة السياسية، دينية كانت أو عقلية، أي في الديمقراطية. فتحويل الدولة إلى إطار للاجماع العام بعد أن أصبحت تعبيرا عن قوة فئوية أو طائفية، هو الذي يلغي الحاجة لتحويل التمايزات المذهبية والتعددية الدينية الطبيعية والبريئة إلى تمايزات سياسية، إي إلى إطارات لتكوين لحمة قوموية منافسة، وقوى حزبية تقوم في الصراع على السلطة وليس على القيم الفكرية والدينية.

فالمشكلة الرئيسية في المجتمعات العربية الاسلامية لا تكمن في سيطرة النزعة التيوقراطية، كتعبير عن النزوع الدائم لتأليه السياسة أو إضفاء الطابع المقدس عليها، بالرغم من وجود هذه النزعة في الواقع، ولكن من الميل الأكبر والسائد عمليا إلى الأوتوقراطية، أو سيطرة الفرد الواحد المطلق والمتماهي ذاتيا وجسديا مع السلطة، وهو ما تعبر عنه بدقة كلمة السلطان. وبينما تقود التيوقراطية، أو استخدام الدين للدولة، وتحويلها إلى أداة في يده، وهو ما تحلله وتسعى إلى مواجهته إشكالية العَلمانية، إلى تقزيم مفهوم السلطة السياسة ذاته، وحرمانها من منطقها الخاص،

منطق السياسة والتسوية والمساواة القانونية بين المواطنين، من دون البحث عن درجة الايمان والمساءلة عن النيات، تقود الأوتوقراطية إلى حرمان المجتمع من حقيقته الانسانية، وقدرته على التسامي فوق واقعه المادي المباشر والمبعثر، أي إلى التسوية الكاملة بين جميع الأفراد في العبودية أمام السلطان الأوحد، وتخلق الدولة الاستبدادية التي ليس لها دين وقانون وشريعة سوى إرادة الحاكم الفرد ومزاجه. وهذا هو الذي يفسر التعارض بين قوة الدولة المركزية والقدرة التاريخية الذاتية على توليد السلطنات في المجتمعات الوسيطة العربية الاسلامية، وتفتت هذه الدولة وسيادة العقلية والتشكيلة الاقطاعية في المجتمعات المسيحية الأوربية، لنفس العهد.

فبينما كانت الشرعية الدينية المتماهية مع الكنيسة بمثابة القيد على المجتمعات المسيحية لفترة طويلة، كانت الدولة الاسلامية قد قبلت تماما بفكرة الصدور عن القوة المسلحة وبنت لنفسها، عبر فقه التسليم بالأمر الواقع، نظرية سلطة الاستيلاء، وركنت إليها. وقد زاد هذا الوضع تفاقما منذ أن أخذت السلطة السياسية في العصور الحديثة طابعا لا دينيا، ونجحت في أن تؤمن لنفسها مرتكزا تقنيا لم تكن تعرفه من قبل ، وعمق من ميل السلطة التقليدي فيها إلى التساهل في تمثل الروح القانونية، ومقاومة الميل الكامن نحو التسلط والعسف الشخصي والسياسي. وبقدر ما نجحت الأتوقراطية في تحويل الايمان والدين عامة إلى مفهوم للقضاء الشكلي والقانوني الذي تستخدمه الدولة لتثبيت نفسها وإضفاء الشرعية العملية على دورها، وتطبقه، بصرف النظر عن ضمير المؤمن وايمانه، أي بقدر ما نجحت في استملاكه ووضع اليد عليه، أضعفت التجربة الدينية الجماعية الحية، وجعلت من الحياة الروحية حياة فردية محضة لا تتحقق إلا في الاعتزال والهرب من الحقيقة الدنيوية. وكما قاد استخدام الدين من قبل الدولة إلى تقوية السلطة الرسمية والمركزية للحاكم، هز الأسس التي يقوم عليها التفكير والتأمل الحر عند الفرد المؤمن، وإرادته الذاتية.

ولذلك يبدو لنا اليوم، من التجربة التاريخية العربية الاسلامية والمسيحية الغربية معا، أن جوهر مشكلة العلاقة بين الدين والدولة ، في كل مكان وكل زمان، هو بلورة قاعدة ثابتة وواضحة لتوزيع السلطات الاجتماعية، بما في ذلك السلطة الدينية. فليس هناك مجتمع منظم يمكن أن يستغني عن طرح هذه المشكلة والاجابة عنها. وتوزيع السلطات هو التعبير عن توزيع المهام والمسؤوليات في تسيير وتكوين النظام الاجتماعي، وهو بالتالي أساس هذا النظام. ومن دونه لايمكن أن يعيش المجتمع إلا في حالة التخبط والصدام الدائم بين الصلاحيات والسلطات المتعددة. فليست القضية مسألة اختيار بين قيم ومنظومات قيم دينية وغير دينية، وإنما هي مسألة عقلنة الممارسة الاجتماعية. فالمجتمع كل واحد لا يتجزأ. ولا يمكن الفصل فيه على المستوى العملي، بما هو صيرورة متكاملة، بين الدين والسياسة والدولة والمجتمع والأخلاق والاعتقاد. ولكن بقدر ما تجري هذه الصيرورة في إطار من تعدد القوى والسلطات والمصالح والأهداف، لابد من وضع نظام يسمح بترتيب العلاقة بين هذه السلطات، وتحديد قواعد التعامل فيما بينها، وميادين تدخلها المعينة، وهو الشرط الأول لاستقرار واستقامة النظام المدني.

وقد كان هذا التوزيع يعطي في المجتمع العربي التقليدي للسلطان، كمرجع نهائي وقاطع ومطلق الحرية، أي كحكم أعلى، الدور الأول في محورة كل السلطات ووضعها في خدمة السلطة السياسية باعتبارها الأكثر ارتباطا بالدولة والمعبرة عن سلطة الدولة. ومن هنا نفهم الأهمية التي كانت تعطيها النظرية الكلاسيكية العربية لاختيار الإمام والحاكم، والشروط التي كانت تضعها عليه في شؤون الدين والدنيا. ومن هنا أيضا ارتباط العصبية الوطنية بالدين، لا بالحاكم، وجعل التزام الحكم أو الدولة بالشرع الديني، وهو ما يظهر من جديد اليوم على شكل المطالبة بتعيين دين الدولة. فبقدر تعلق توازن السلطات بالفرد المطلق والدولة، يصبح أي تغيير في انتماء السلطة العليا الحاكمة، تهديدا للنظام

(السياسي)، ويستدعي من الجماعة المتكونة خارج الدولة السعي من جديد لاختلاق واختيار العرد الكافل الأول لاستمراريتها وووحدتها. وهذا الدور التحكمي الذي كانت تمارسه الدولة هو الذي كان يعطيها الشرعية في مقابل السلطة الدينية التي تختص بخلق اللحمة الجماعية والهوية أو الأمة. وفي هذا الدور المتميز والشرعي المعطى للدولة كان يتجسد عنصر تفوق الاجتماع السياسي العربي في العصر الوسيط على نظيره في الدولة الأوربية التي كانت تشكو من عقدة الخصاء والقزمية بسبب انعدام وزنها وتهافت وضعها ومشروعيتها أمام الكنيسة والسلطات الأخرى المرتبطة بها. لكن الثمن الذي دفعه المجتمع العربي لقاء هذا المكسب كان يتمثل في الميل إلى جعل الدولة سلطة تعسفية شرعيا. وقد ساهم ذلك في تحويل الدولة نفسها، في حالات الضعف والأزمة، إلى بديل عن المجتمع.

إن جزءا كبيرا من الاختلاط الراهن في طرح مسألة العَلمانية من حيث هي تحديد لعلاقة الدين والدولة في الفكر العربي ناجم عن عدم فهم مسألة العلاقة هذه كتوزيع للسلطات، والنظر إليها من منظور التناقض بين قيم متنافية، قيم الدين (القديمة) وقيم الدولة (الحديثة). والحال، ما كان يمكن لمثل هذا الاختلاط أن يحدث إلا لأن الدولة تشعر أنها حاملة لقيم مختلفة ومتناقضة مع قيم الدين. وهذا الشعور ما كان من الممكن أن يحصل لو لم تصبح الدولة عندنا جزءا من السياق العالمي التاريخي الجديد الذي نشأت فيه، وثمرة من ثمراته، أكثر مما هي التعبير الحقيقي عن الاجماع المحلي أو الإرادة العامة. ففي الحالة الطبيعية، أي الأصلية، لا يمكن أن يوجد بين دين مجتمع ما وسياسته تناقض جذري في القيم. فالسياسة لاتكون كذلك، ولاتكون مشروعة، إلا بقدر ما تطرح نفسها كوسيلة مدنية دنيوية لتحقيق الأهداف والقيم والمثل الاجتماعية النابعة من الايمان أو/ ومن الاجتهاد العقلي والعرف والعادة معا. ولا تستطيع بأي شكل من الأشكال أن

تقف ضد هذه القيم أو تقوم بمجابهتها وتبقى. قد يحدث هذا بالنسبة للدول النابعة من الثورات الكبرى التي تطرح مشكلة إعادة تنظيم القيم أو تجديدها. ولكن هذه الحقب هي حقب انتقالية سريعة ولا يمكن أن تعبر عن نظام اجتماعي ثابت ومستمر. إن خاصية الثورة هي أنها قلب مؤقت للقوانين والقواعد السائدة بهدف بناء قواعد وقوانين جديدة. ومتى ما قامت وأنجزت، تحولت إلى إمكانية جديدة لبعث النظام، ومن ثم لإعادة التوفيق والتوحيد بين قيم السياسة وقيم المجتمع الذي يصطنعها ويخلقها. وما حدث عندنا فحول الثورة إلى حالة دائمة من انعدام القانون، أي إلى نظام إلغاء النظام، وقانون تعليق القانون، لا يعبر عن حالة طبيعية، ولكنه يعكس وضعا استثنائيا، يجسد سلطة اغتصاب اجتماعي لا تستطيع أن تفرض نفسها إلا بالعسف. فهي سلطة انقلابية سوقية لا تنطوي على أي نظام جديد للقيم ممكن التحقيق ولكنها تستمد قوتها من غياب أي منظومة للقيم أو تغييبها- وهو ما تغطيه بشعار الثورة على القيم البائدة -، وارتباط أهداف الحاكمين الجدد بإعادة توزيع الثروة الوطنية لصالحهم وصالح أتباعهم، وحرصهم، في سبيل إتمام هذه العملية بأسرع وقت، إلى ترك أيديهم طليقة من كل قيد أو قاعدة أو قانون سوى قانون القوة التي وضعوا أيديهم عليها.

فتجدد النظم الاجتماعية لا يعني تغيير رأسمال الشعوب الثقافي و الرمزي، واستبداله بغيره، وإنما ينبع من القدرة على إعادة تنظيم استثماره، سواء أتعلق الأمر بالمقدسات أو بالثروات المادية ٣٤. وإعادة التثمير يعني إعادة تكوين السلطات والصلاحيات والمسؤوليات بشكل يسمح بتحسين وتائر وآليات تراكم الخيرات المادية والمعنوية، وإعادة نشر القوى في الميادين الأكثرمردودية، وأحيانا تجميع عدة مؤسسات في مؤسسة واحدة كبرى فعالة، أو تفكيك مؤسسات كبرى فقدت شرعية وجودها إلى مؤسسات أصغر، أقدر على الحركة والصراع والمنافسة، وتقليل المخاطر النابعة من استثمارات جديدة غير مضمونة سلفا. وقضية العقلنة

هي من هذا النوع الذي يتعلق بتوزيع القيم على الميادين الجديدة لا بمعارضة واحدتها بالأخرى.

إن العلمنة نفسها لاتفترض، ولم تفترض في أي مكان، فصل الدين عن السياسة، أو المعارضة بين قيمهما. فقيم السياسة لا يمكن أن تصدر عن شيء آخر غير معتقدات المجتمع وايمانه، وإلا أصبحت السياسة نفيا لهويته الوطنية. إنها التمييز بين مهام رجال الدين ومهام رجال الدولة، وهم جميعا يخضعون من حيث المبدأ، أو المفروض أنهم يخضعون في مجتمع سيد، للقيم ذاتها والأهداف والتربية والتكوين العام الجماعي والقومي ذاته. أي أنه فصل، (أي تحديد أيضا) بين صلاحيات لا بين أنماط قيم وعيش. ولا يغير ذلك أن النظم الاجتماعية، أو أنماط تنظيم هذه القيم والتعامل بها في المجتمعات، تتغير عبر التاريخ وتتبدل وتأخذ بعضها من البعض الآخر لامحالة. والمثال البسيط على ذلك أن عدة الجيوش وأسلحتها ومتاعها وتقنيات الحرب والقتال تتبدل بشكل دائم وتتطابق ويعم انتشارها مدنيات مختلفة ومتميزة، ولكن خطط الشعوب واستراتيجياتها وتحالفاتها لا يمكن أن تنقل عن بعضها البعض، فهي تظل خاصة بها لأنها تتعلق بظروفها الطبيعية وحجمها وموقعها وأهدافها وقيمها. إن من الممكن أن نعيد، من دون مساس بالمقدسات، توزيع المهام في تحقيق قيم الاسلام والعروبة بين السلطة المركزية للدولة، أو مانسميه السلطة السياسية وبين السلطة القضائية وبين السلطة الدينية والعسكرية والمدنية الخ. من دون أن يعني ذلك أننا نضحي بهذه القيم أو نستعدي بعضها على البعض الآخر. إن مشكلة توزيع الصلاحيات والمسؤوليات مرتبطة بتطور أفكار ومنظومات وتقنيات التنظيم الجماعي، العالمي والمحلي، واكتشاف المجتمعات، بالتجربة، أن التمييز بين الصلاحيات وعدم الخلط بين المهام، يشكل في النظام الاجتماعي العام، كما في المصنع والمزرعة، وسيلة مفيدة لزيادة مردود كل منها. والسبب في ذلك المراهنة المتزايدة على الشعور بالمسؤولية لدى

الأفراد، ونمو هذه الفردية داخل المجتمعات، وحاجتها إلى التعبير عن نفسها وتحقيق الذات.

بالمقابل كانت النظم القديمة تعنى أكثر بالتوليف بين المهام والمسؤوليات وجمعها في أيد قليلة، أو في يد واحدة، وذلك إما لتخفيف الأعباء، وضمان الاتساق، أو بسبب تخلف تقنيات الاتصالات، أو من أجل ضمان قوة العصبية والوحدة العامة بقدر ما كانت هذه العصبية مستندة على قوة التماهي الجماعي الذي يبعثه النظام الاجتماعي بين الأفراد، ومن ضمنه النظام الأخلاقي، ومن ثم على تخلي هؤلاء عن فرديتهم ومحوها في الجماعي، وعلى التضحية ونكران الذات باعتبارهما الشرط اللازم لقيام الصعيد العام، وفي حالة غياب وجود فرص ومرتكزات ممكنة أخرى لتأسيس السياسة والشأن العام. ومن هنا فإن الجماعات التي كانت تخفق في تأسيس نظام التضحية بالفردية وتكوين العصبية الاجتماعية الجزئية أو السياسية الكبرى والتسليم لإرادة واحدة تتجاوزها وتتحكم بها، دينيا أو عقليا، كانت لا تملك القدرة على التحول إلى جماعات صانعة للتاريخ، سياسية بالمعنى الحرفي، ومدنية، وتضطر بالتالي إلى الفناء في غيرها أو مشاركتها في نظمها والتماهي معها.

والنتيجة أن مشكلة الاجتماع العربي الاسلامي التاريخية لا تكمن في تسلط النزعة المثالية الروحية على السياسة مفهوما وممارسة، كما كان الحال عليه في المجتمع المسيحي الوسيط، بقدر ما تكمن في سيادة النزعة العملية والمادية والبراغماتية المتجردة عن أي مثال أعلى أو قيمة أخلاقية سوى إرادة السلطة ذاتها والحفاظ عليها. وهو الذي يفسر كذلك المسافة الهائلة التي كانت ولا تزال تفصل بين المجتمع والدولة في المجتمعات العربية الاسلامية، وتمنع من نشوء ونمو وبلورة أي قوى مؤسسية وسيطة، بلدية محلية أو سياسية حزبية شرعية، تستطيع أن تقف في

وجه تحول الدولة إلى امتداد لذراع السلطان أو إلى ملحق لإرادته التعسفية، بما في ذلك السلطة المؤسسية الدينية المستقلة التي تستطيع أن تدافع عن ذاتها وعن استقلال العقيدة، وتقف في وجه سيطرة الدولة عليها، وبالتالي ضد تجييرها لها، وتفسيرها على ضوء مصالحها.

ولا يكمن اختلاف البنية العامة للسياسة العربية الاسلامية والغربية المسيحية في بنية الدين، ولا في طبيعة التراكيب الداخلية والعقيدية، وإنما ينبغي الكشف عن أسبابه في التجربة والظروف التاريخية لتطور النظم المدنية في أوربة والعالم الاسلامي معا. فقد أدى الانتصار السريع للدولة على السلطة الدينية وممثليها في التاريخ الاسلامي إلى محو فكرة بناء سلطة دينية مستقلة ومعصومة من الأساس، في حين أدت ظروف وراثة المسيحية للدولة المنهارة في الغرب إلى تنامي الميول الدينية لإحلال الكنيسة محل الدولة والقيام بوظائفها، وذلك بالرغم من التمييز الواضح في البنية العميقة للعقيدة بين ميدان الروحي والزمني. فقد ظهرت الكنيسة وكأنها الحامل الوحيد الممكن لسلطة جماعية موحدة، لابد منها لتحقيق التبادل المادي والمعنوي الأدنى في مجتمعات مفككة سياسيا. وبالمقابل لاشك أن غياب السلطة الدينية المؤسسية الاسلامية والقوية قد ساعد، البارحة كما هو الحال اليوم، على تركيز السلطة الاجتماعية في الدولة، وجعل من النفوذ إليها، حتى من قبل الممثلين للدين، الهدف الأساسي لكل نشاط عمومي فعال، بقدر ما أصبحت هي نفسها الوسيلة الرئيسية لأي ممارسة فاعلة، وأصبح هذا النفوذ إلى سلطتها شرطا لتجنب التهميش والعزلة. ولا شك في أن ذلك كله يدعم النزوع التاريخي لتحويل الدولة كما قلنا إلى مقر سلطة شاملة وتعسفية. ومن هنا لن يكون هناك أي أمل في تجاوز السلطة الأتوقراطية والشرور النابعة منها، سواء بنت شرعيتها على العقيدة الدينية أو المدنية، إلا بإصلاح الدولة في مفهومها ودورها وطريقة عملها، أي في علاقتها مع المجتمع والدين والمؤسسات الاخرى.

وما يقال عن مسألة علاقة الدين بالدولة يقال عن مسألة الموقف العام من الوجود، والاستلاب الروحي أو المادي. فليس هناك مجال لإنكار حقيقة أن رفض الاسلام القبول بالفصل بين الروح والجسد والواقع والمبدأ والدين والدنيا، قد جنبه تطوير موقف رهباني وتزهدي في الدين، يهدد تيار الحياة، ويمنع التوظيف النفسي في الأعمال والأشياء الأرضية، مهما كانت علاقة هذه الأعمال والأشياء بالوظيفة الدينية. لقد كان الميل كبيرا، بالعكس، مع تراجع الحضارة، ثم مع تزايد الانحطاط واهتزاز الايمان، إلى انهيار التوازن الدقيق والحساس بين الحياة والمباديء السامية التي تحركها، وبين الدين والدنيا، والإنكفاء بالتالي نحو موقف دنيوي بالمعنى المادي الضيق للكلمة. وهو الموقف الذي دفع بالمقابل، ومن قبيل رد الفعل، إلى نشوء نوع من المسيحية المقنعة، لكن من داخل الدين نفسه، وليس ضده أو معه. والمقصود من ذلك أن انهيار توازن البنية العقيدية قد أدى إلى انشقاق الفكر الاسلامي نفسه بين نزعتين متناقضتين نزعة صوفية روحية عميقة، وفي الوقت نفسه انسحابية، لا مادية، ونزعة شكلية فقهية وقانونية تحاول أن تفرض القيم الدينية كما لو كانت قالبا جاهزا وثابتا ونهائيا.

والواقع أن الذي حصل في المجتمعات الاسلامية في فترة الانحطاط معاكس تماما لما كانت تعيشه المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى. فقد أدى انقسام الوعي الديني إلى إضعاف قدرته عموما، في نزعتيه الروحية الصرفة والقانونية، على التحكم بتيار الحياة. وقد نجم عن هذه القطيعة ظاهرتين، الأولى هي تحرر الحياة من أي قيد، والثانية التلفيق أو النفاق القائم على إلباس هذه الحياة المتعلقة بقيم بدائية عامة من عصبيات قبلية وعائلية، أو استسلام للقوة، أو بحث عن اللذة الفردية، لباس التوافق مع المبادي والقيم الدينية، في سبيل إضفاء الشرعية على السلوك الفردي والجماعي، وحفظ المظاهر القانونية.

وهكذا بدل الاستلاب لمفاهيم وقيم لا هوتية تمنع الحياة الانسانية من التفتح والازدهار، أصبح الاستلاب لقيم التمتع الحر بالحياة المادية وحب الدنيا، بعيدا عن أي شعور بالحق والواجب والقيم الانسانية، هو السمة الغالبة على سلوك الجماعات الاسلامية. وارتبط هذا الاستلاب المادي بمظاهر لا إنسانية لدى طبقات الخاصة، واتسم بالأنانية الشديدة والاستسلام للمصالح الذاتية والمغانم والشهوات والشره. وقد دفع هذا الموقف شيئا فشيئا إلى تدمير اللحمة الوطنية وإنكفاء الجماعات الجزئية على نفسها، وإحياء كل المشاعر البدائية، كما دفع على مستوى الممارسة الدينية إلى تغيير عميق في طبيعة الطقوس ذاتها والتركيز على إشكالها المادية، من نذور وتمسح بالأضرحة، وتوسل للقديسين، أي إلى تشييء الايمان والاعتقاد.

وفي مواجهة هذه النزعة السائدة والشائعة وضدها نمت وتدعمت نزعة الانسحاب من العالم والاعتزال ونفي الحياة الدنيا والحلول، كمنبع لقيم التسامي والكرامة الذاتية والتضحية والترفع عن اللذات والشهوات، ومقاومة إغراءات السلطة والدنيا عامة ٣٥. إن هذا الموقف الذي جسدته وصنعته الصوفية، بطرقها المختلفة، والذي بقي إلى حد كبير ممثلا لجماعات المثقفين المحدودة، قبل أن يتحول إلى صناعة طقوسية للاستهلاك الشعبي، لم يكن يعكس أقل من الموقف السابق الشكلي التسليم بالقضاء والقدر واليأس من أي قدرة على إصلاح الحياة الدنيوية. وهنا تلتقي الجبرية المطلقة مع الاختيار المطلق عندما يتحول كل ما في الكون إلى انعكاس مباشر لإرادة ربانية.

فالمشكلة الكبرى التي يعاني منها الوعي المدني العربي الاسلامي الحاضر، والتي ترتبط أيضا بإشكالية العلاقة بين الدولة والدين، تنبع من القطيعة بين نبع القيم والمباديء هذا، وبين الحياة. فبعكس المجتمعات الغربية الحديثة التي بلورت في صراعها مع المسيحية وقيمها التقليدية أخلاقية إجتماعية وفردية قائمة على سيادة

الانسان وحرية الضمير وكرامة الفرد وحب العمل والبذل والحياة، خرجت المجتمعات العربية الاسلامية من العهود القديمة مقتولة النفس، مسلوبة الإرادة، فاقدة لمعنى الحرية والكرامة، مستسملة للنزوعات الفردية المادية والأنانية، وخالية من أي نظام تربية منتظمة وحقيقية للضمير. ولا تكمن المشكلة عندها في الحاجة الماسة إلى تأكيد المشاعر الايجابية اتجاه العالم الأرضي وملكوت الانسان، ومواجهة ضعف قيم الاهتمام بالحياة الدنيا أو احتقار العقل والجسد، وإنما بالعكس في مواجهة المبالغة في التمسك بهذه القيم الأرضية لحد الشره وانعدام الحس الأخلاقي والجمعي ومفهوم التضحية والعمل البناء. وهو من أسباب دمار النظام العام وفساده، اليوم كما في الأمس، وخلق الاستعداد الدائم لتكوين تيار عدمي، صوفي بالأمس، تمردي اليوم، يقلب المعادلة رأسا على عقب، ويلغي السياسة والعقل ومشروعيتهما لحساب الدين الحلولي أو الشمولي الذي يهدد، على المستوى الشعبي الشريعة والأخلاق في الوقت نفسه.

فبالرغم من المظاهر السطحية، ليس هناك في العالم اليوم مجتمعات أكثر عَلمانية ، على هذا المستوى من استخدام المفهوم، أي مادية، من المجتمعات الشرقية عموما، والعربية على وجه الخصوص. وهي كلها ذات تقاليد عميقة في الأنانية وتقديس متع الحياة المادية والاستسلام للذائذها. واليوم أكثر من أي وقت مضى تحول الدين إلى وسيلة لخدمة المصالح الدنيوية، الاقتصادية والسياسية، أكثر مما أصبح منبعا للنور الداخلي وللقيم الانسانية الموجهة للسلوك القويم. إن مشكلة مجتمعاتنا بالضبط هو أنها دخلت العصر الحديث وهي تفتقر، بسبب قرون الانحطاط والموت الطويلة، إلى مفهوم التضحية والتكافل والغيرية وإجهاد النفس والتسامي على الحاجات المادية والاهتمام بالحاجات الروحية، وإلى الحد الأدنى من الالتزام الأخلاقي الجماعي، وهو مايعنيه الدين في العمق.

ولا تحتاج عقلنة السلوك الاجتماعي، وتأسيس الضمير والوعي الأخلاقي هنا إلى إعادة التشديد على القيم الدنيوية مقابل القيم الدينية الأخلاقية والمثالية، بقدر ما تحتاج إلى تعديل السلوك الأناني والمادي والدنيوي المفرط، بالتركيز على قيم التضامن والتكافل والتعاون والتضحية. وما يبدو من تمسك متجدد بالدين من قبل الفئات الشعبية الواسعة لا يعني، أو لا أعتقد أنا شخصيا أنه يعني، التخلي عن ملكوت الأرض والزهد فيه، وإنما بالعكس تماما المطالبة بحقهم ونصيبهم من الدنيا هم أيضا، أي بالعدل الأرضي. إن الذي يفتقر إليه الاجتماع المدني العربي هو المباديء والقيم والمثل الملهمة والمقربة بين الناس، قيم الحق والواجب واحترام الآخر، التي تشكل جوهر رسالة الدين.

فما كان يدعو له الاسلام وما جعلته العَلمانية هدفا لها هو التوازن في منظومات القيم التي تحرك الجماعات والمجتمعات بين العناصر التي تحث على تلبية حاجات الحياة الدنيا والاستهلاك، التي لا تتحدد إلا فرديا لأنها مرتبطة بعالم الرغائب والنوازع والشهوات، وتدفع بالتالي الناس للتنافس والدخول في الصراع المحرض على بذل الجهد وتقدم الحضارة من جهة، والعناصر الأخرى التي تحث على العدل والخروج من الذات الفردية والتفكير في الآخر، وفي المصير، الفردي والانساني، وتؤسس بالتالي للتعاون والتضامن والتكافل الذي ينشيء الجماعة كشرط أول لتحقيق الجهد واستثماره وتوظيفه وتقدمه من جهة ثانية. إنه التوازن بين أخلاق الاستهلاك في كل مدنية وبين أخلاق التضحية والغيرية والوطنية الجماعية. والمدنية التي تخفق في تحقيق هذا التوازن تموت من الفسق والفجور بسبب سيطرة أخلاق الاستهلاك والأنانية، أو تقضي بالهزيمة والتقلص والتلاشي والاختناق الذاتي بسبب سيطرة قيم التزهد والانسحاب من العالم والابتعاد عن السلطة والتجربة والحياة. إن الأخلاق التي تقتل حب الحياة ليست أقل أو أكثر خطرا من تلك التي تقتل وجدان الألفة والمودة الجماعية المؤسس للتضامن والتعاون

والمساواة والحرية.

لكن هذا التوازن ليس أمرا معطى سلفا. وهو لا يمكن أن يتحقق إذا كانت الأخلاق السائدة في المجتمع، أو نظرية الأخلاق، غير قادرة على ضبط الواقع أو غير متفقة معه، غير مضبوطة ومؤقتة عليه. هذه هي المشكلة الرئيسية بالنسبة للمجتمع العربي. وإذا كانت المنظومة الأخلاقية قد ارتبطت بالدين في الماضي واستمدت شرعيتها منه، فإنها ليست بالضرورة لصيقة بالشعور الديني. فبقدر ما تأخر تجديد الأسس الدينية للمنظومة الأخلاقية، انفصل الشعور الايماني عن الممارسة العملية في المجتمع، وصار من الممكن، بل من السائد، أن ترى التمسك الشديد بالدين، وتطبيق شعائره الخارجية جميعا، من دون الارتفاع إلى مستوى تأكيد قيم الأخوة والمساواة والاحترام المتبادل التي تتطلبها كل أخلاق. بل إن ما هو سائد اليوم هو رفض أي فرد أن يقبل بالتعامل مع الفرد الآخر من منطلق المساواة، وشعوره بأن قيمته الذاتية وكرامته متعلقتين باكتساب صفة تمييزية له عن الآخرين. ولدي شعور عميق بأن الكثير ممن يظهرون ورعا خارجيا وتعصبا دينيا، ينطلقون في تعصبهم من الاعتقاد، بسبب هذه القطيعة الحاصلة بين الديني والأخلاقي، بأن العبادة، أو القيام بواجبهم اتجاه الله، يحررهم من كل التزام آخر اتجاه المجتمع والأفراد الآخرين، ويدعم لديهم الشعور بأن الله قد أصبح ملكهم ومعهم ضد كل الناس الآخرين. وفي هذه الحالة ليس من الغريب أن يتحول الايمان إلى مصدر لقيم التمحور حول الذات والانغلاق والأنانية ورفض الآخر.

والواقع أن انهيار السند الديني للآخلاق العامة لم يسعفه في مجتمعاتنا، وهو من نتائج الطبيعة المجهضة للحداثة المحلية، بناء لسندها العقلي. وهكذا تفكك الشعور الأخلاقي نفسه. ولم يعد من الممكن تطوير منظومة القيم الضرورية للتحكم بواقع العالم الاسلامي المتجدد والمتغير، اليومي السياسي والمادي والروحي

معا، من دون أن يعاد تأسيسها من أفق ومنطلقات واحتياجات العصر. وإن مشكلتنا تكمن في لا فاعلية هذه المنظومة الموروثة لأنها لم تحظ بالجهد التجديدي الضروري، أكثر مما تكمن في غياب الموقف المادي من العالم، أو في سيطرة النزعة الدينية بالمعنى التزهدي. وهذا يعني بشكل رئيسي الافتقار إلى أي ضابط فاعل للسلوك. وهو يترجم بانفلات الرغائب الذاتية والنزوات الفردية كعامل أساسي في السياسة والاجتماع معا. وما يحتاج إليه نظامنا الاجتماعي حتى يستقيم هو، بالعكس، بعض الزهد عند النخب السائدة في التعلق بالمصالح الآنية والشخصية والسعي إلى المجد الذاتي والجاه والسلطة. وهو مما لا يمكن أن يتحقق من دون بناء الضمير، أي إعادة إحياء منابع القيم والإلهام الأخلاقي في الثقافة العربية والاسلامية. فعقلنة الحياة السياسية والسلوك المدني في المجتمع العربي لا تنبع اليوم من التشديد على إضعاف النزعات المثالية التي تدفع لتجاوز المصالح الذاتية والأنانية الضيقة، وتشكل الشرط الضروري لتحقيق التسويات التي لاتقوم من دونها السياسة، وإنما تقوم بالأساس على خلق هامش الشعور الغيري والألفة الجامعة التي تساعد على ربط المسعى الفردي والمصالح الشخصية بأهداف أو غايات عليا، وتحويله بالتالي إلى مسعى سياسي. وغياب هذا الأفق والمنطق السياسي الضامن للمصالح العامة والوحدة الاجتماعية هو الذي يفسر إلى حد كبير اشتداد النزوع الأخلاقي في سياسة المعارضة الاجتماعية، ويزيد من خطر دفعها في اتجاه التعلق بأهداف ماورائية لا يمكن تحقيقها، أو يرتبط تحقيقها بمدى تاريخي يخرج عن نطاق تقدير الانسان، ولا يمكن إخضاعها للتفكير العملي، بقدر ما يمنع التفكير الجدي بضرورة التركيز على أهداف محددة ودراسة الوسائل الملموسة لتحقيقها. فضمان التوازن بين المبادىء الملهمة وضرورات الممارسة العملية، وبين المصالح الفردية والمصالح الجماعية، هو الذي يساعد على تربية حس التمييز بين الأهداف ذات الطبيعة السياسية (الدنيوية) والأهداف ذات الطبيعة

الأخروية (الدينية)، ويعمق الإدراك بأن الأرض لا يمكن أن تكون ميدان تحقيق المطلق وإنما هي مرتبطة بالنسبي، وهو موضوع السياسة إذا أردنا للسياسة أن تقوم. وهذه العقلنة لن تتحقق إلا بقدر ما تتحول الدولة إلى مركز تسويات واقعية ممكنة وفعلية، أي إلى دولة سياسية، وبقدر ما تتحول السياسة إلى ميدان تحقيق ذاتي وأرضي وعدالة وكفاية. وإلا فإن النزوع إلى عالم المطلق الديني في السياسة أو التسامي بالسياسة إلى مستوى الأهداف المقدسة التي لا يمكن تحقيقها على الأرض، والتنكر للواقع الملموس وتجاهله، سيكون هو الرد الطبيعي، بل الثأر الطبيعي، من دولة اللاسياسة واللادين. وسوف تتحول في الذهن إلى ميدان لتحقيق مثالي وتصعيدي للعواطف والحاجات الملموسة بقدر ما يعجز الواقع العملي عن تحقيق هذه الحاجات.

وللأسف ليس لدى الدولة القطرية الراهنة إمكانية الاستجابة العملية والقدرة على الرد على الطلبات الكبرى للسلام والأمن والعدل والانصاف والحرية والكرامة والانسانية التي ترفعها المجتمعات العربية جماعات وأفرادا. وهذه هي قاعدة الأزمة التي تعيشها، والمصدر الحقيقي لنمو اللاعقلانية في السياسة، على صعيد الدولة والمجتمع معا. وليس من قبيل الصدفة أن المثالية السياسية سواء أكانت قومية أو إسلامية تتجه بعزم نحو فكرة الوحدة والتوحيد والدولة الكبرى. ذلك أن دولة من هذا النوع فقط تستطيع في نظرالأفراد أن تضمن تأمين الحاجات الكبرى والأساسية المادية والنفسية، وبالتالي أن تخلق أرضية عمل سياسي وساحة سياسية ممكنة ودائمة. إن التوجه اللاعقلاني في السياسة هو الطريق والمناسبة العقلانية لخلق سياسة نقيض، بل نقيض السياسة، أي الدولة الدينية القائمة على دمج المشاكل العملية اليومية بمشاكل العبادة الايمانية والضميرية، وبالتالي إلغاء أي فرصة جدية لمواجهة المشاكل المطروحة وإنضاج الحلول العقلانية لها، وتجاوز خطر التقهقر المستمر وتبديد الطاقات وتجزييء الفضاء الاجتماعي وتمزيق الجماعة ٣٦.

فالمثالية تبدو هنا الامكانية الوحيدة لتصعيد الانحطاط السياسي والأخلاقي الذي لا يجد له أي حل أرضي وسياسي عملي. كما أن سياسة الرؤوس الحامية والمتحمسة كثيرا ماتكون التعويض عن واقعية جبانة ومتخاذلة ومثبطة، هي محض استسلام للأمر الواقع وتسليم بالموجود، من دون السعي أو بذل أي جهد من أجل بلورة مشروع ممكن للمستقبل ومن دون الايمان بأي مثال، من دون فضيلة ومن دون هدف ومن دون غاية سوى تمجيد الانتفاعية وتقديس الوصولية وغياب المنظور الجماعي الانساني والسياسي معا.

وليس أكثر تجسيدا لانهيار الأخلاقية الاجتماعية ما نعيشه في هذه العقود ذاتها في الوطن العربي. ففي الوقت الذي تنمو فيه وتتوسع دائرة المناضلين باسم الاسلام، وتتعرف فيه الجماعات العربية والاسلامية على بعضها البعض كما لم يحصل من قبل، ويندمج مصيرها التاريخي في سياق واحد، تتفاقم الحروب والنزاعات المدمرة فيما بينها ويعم الانقسام وعدم الثقة والأمن. وفي الوقت الذي تتراكم فيه الثروات وتتعزز الامكانيات المادية والمعنوية والبشرية كما لم تعرفها البلاد الاسلامية في أي حقبة سابقة، تستعر الخلافات بين الفئات والطبقات والأفراد وتترسخ آليات اللجوء للقوة والقهر على جميع المستويات. وفي كل يوم يقتل عشرات الأفراد، ويسجن ويعذب الآلاف في معتقلات لا إنسانية، ويطرد مئات الألوف من مقر إقامتهم وأوطانهم، وتنهب ممتلكاتهم وأرزاقهم، ويعامل ملايين المسلمين معاملة العبيد في بلاد إسلامية، وتناضل شعوب إسلامية مغلوبة على أمرها سنوات طويلة، من دون أن تبرز أي حركة تضامن جدية. لقد أصبح القتل والتعذيب والاضهاد والقمع من الظواهر العادية والطبيعية في الاجتماعات المدنية العربية. يحصل كل ذلك على أيدي مسلمين، ولدوا وعاشوا في بلاد إسلامية.

لقد فقد الاسلام بانهيار المنظومة التاريخية التقليدية وحدته وعالميته، ولم تعد الأفكار والتصورات والترجمات المرتبطة به قادرة على دفع الناس نحو التضحية والإحسان كما كانت تفعل من قبل، أي على تكوين أمة واحدة متكافلة متضامنة، القوي فيها سند للضعيف والكثرة للقلة، تخضع لمثل واحدة وتتعبد إلها واحدا وتستلهم شريعة واحدة، وتدين لإله واحد وموحّد. وأصبح إسلامنا منظمات حزبية ووطنية، وسلطات ورئاسات وكنائس بالمعنى الحرفي للكلمة، أي تجمعات مغلقة مذهبيا على نفسها، لا تقبل إمامة ولا تأويلا ولا فهما للاسلام، إلا ما يسنه زعيمها، ولا تقوم بأي تبادل مع غيرها من التجمعات الاسلامية إلا من أجل الممانعة والمناكفة والمعارضة والمنافسة.

بالتأكيد ليس مصدر هذا البؤس الأخلاقي الذي نعيشه الاسلام ولا الأخلاقية الاسلامية. إنه بالعكس من ذلك تعاظم القوة والسلطة وانعدام التوازن التي يبعثها التطور الحديث، وعدم قدرة النظام الأخلاقي التقليدي على توليد الضوابط الداخلية الوجدانية القادرة على لجم ميول السيطرة والنزاعات الغريزية التي ترافق أزمة النمو والتطور وترتبط بها. وسبب هذا العجز هو بالضبط عجز الفكر الاسلامي التقليدي الذي حاول ترجمة الرسالة الاسلامية إلى الواقع وغرزها في النفوس عن تجديد أسسه ومنطلقاته بما يمكنه من التحكم بالواقع الجديد، وإبداع الوسائل المعنوية والرمزية والفكرية اللازمة للدخول بالعمق في نفس الانسان وبناء وجدانه القوي وغرس الفضيلة فيه من جديد. فقد اقتصر هم الفكر الاسلامي الحديث على استعادة روح الدولة والسيادة في وجه التوسع الغربي الاستعماري الساحق، وما كان يستطيع أن يوازن بسهولة بين مهام تأمين حاجات بناء النظام القسري، القانوني والشرعي، وحاجات التأمل في تطوير وسائل تربية الانسان والنفس والروح، وبناء القوة الذاتية الطوعية والأخلاقية فيه.

لقد كان الايمان في المرحلة الاسلامية الأولى ضمانة حقيقية وقوية لتنمية الحس الأخلاقي وتكوين الضمير الفردي والجمعي. لكن تقدم التجربة الحضارية، وما رافقها من تنمية للحس الدنيوي من جهة، وتواتر سلطة العسف والاستيلاء من جهة أخرى، قد عمل على تدمير الذاتية الحرة العربية الاسلامية، وهي التي لا يقوم من دونها ضمير أو شعور بالمسؤولية والكرامة الذاتية. فعلى عكس ما قد يفكر به اليوم الجيل الناقم على النظام المدني الحديث، لم ترث المجتمعات العربية الحديثة نظاما أخلاقيا قويا وحقيقيا عند دخولها المأساوي في العصر الحديث. وإذا كان هذا النظام قد انهار مع أول ضربة وجهتها القوة الأجنبية الغازية له، فلأنه كان قد أصبح هو نفسه على درجة كبيرة من الوهن والضعف. وإذا دل هذا على شيء فإنه يدل على أن المناهج الفقهية التقليدية، بقدر ما نجحت في تثبيت الدولة وإقامة السياسة المدنية على أسس شرعية وقانونية، قد أخفقت في الوقت نفسه في تحويل رسالة الاسلام إلى نبع لتربية ضمير الانسان، وتأنيسه بالعمق، وضبط النزوعات الغريزية المتفجرة فيه، وترويض النطفة الحيوانية الكامنة لديه، وإعداده للقيام بوظيفته الالهية والمدنية معا.

والخلاصة أنه إذا كانت المجتمعات الغربية المسيحية الوسيطة التي أنجبت العَلمانية قد عانت من سيطرة رجال الدين والكنيسة على الدولة وتغلب القيم الكهنوتية والمعادية للعقل على الوعي والثقافة، فإن المجتمعات العربية الاسلامية قد عاشت لفترة طويلة تحت نظام سيطرة رجال الدولة على السلطة المطلقة، وغلبة الروح والقيم البراغماتية على الوعي والممارسة، بما في ذلك الممارسة الدينية نفسها. وبينما كانت عقلنة النظام المدني الغربي تعني بالدرجة الأولى تحرير الدولة من سيطرة رجال الدين وتحرير العقل والوعي من الاستلاب للقيم الغيبية والسحرية، فقد عنت في المجتمع العربي منذ بداية يقظته الحديثة تحديد سلطة الحاكم المستبد المطلق، وإحياء القيم الدينية والتراث الروحي، كإطار لتجديد

شباب المجتمع وتنمية تجربته التاريخية والانسانية والوجدانية. وإذا كان المجتمع المسيحي الغربي الماضي قد شكى من النزعة الكهنوتية المجحفة بحق العالم المادي والسياسي والجسدي، وارتبط مفهوم العقل والتقدم لديه في الخبرة العملية بالعمل الدائب على فتح قطاعات الحياة المدنية على المشاركة الاجتماعية المباشرة وعلى النشاط العقلي بعد أن أغلقت عليهما لفترة طويلة، كما ارتبط بنزع غلالة التقديس المصطنعة التي أضفيت على الأشخاص والأفكار والمؤسسات الدنيوية، فإن المجتمع الاسلامي يشكو اليوم بالدرجة الأولى مما ينبغي تسميته النزعة الدنيوية المفرطة وما تنطوي عليه من مخاطر تفتت الحقيقة الاجتماعية وسيادة القوة المجردة والروح الفردية العمياء. ولعل المصدر العميق لذلك هو التأكيد الاسلامي العقيدي الأول على تجريد الواقع والعالم تجريدا مطلقا عن كل قداسة وصنمية، والمقاومة العنيدة للوثنية التي تؤلف شرطا أساسيا لاستقامة التنزيه والتوحيد الاسلاميين. وكما كان من المستحيل علينا في الماضي بناء شرعية العقل والاستخدام العقلي في العالم من دون نزع صفة القداسة عن المخلوقات الأرضية والإنسانية من مؤسسات وأفكار وأشخاص، أي من دون النضال ضد تصنيمها والتسليم بها ولها من دون نقاش، وتحويلها إلى موضوعات عبادة وحرمة خاصة ومنع أي تفكير نقدي بخصوصها، وهو ما ساهم في تطوير فكرة العَلمانية، فإن من المستحيل علينا في الحاضر تحرير المجتمع من قبضة دولة القهر والتعسف العسكري، وإطلاق قوى الضمير والتربية الأخلاقية من دون وضع حد لميدان تصرف الدولة، وإعادة إدخال مفهوم التجربة الشخصية والتاريخية في مفهوم العقل نفسه، بما يجعل منه أوسع وأكبر وأعقد من العلم والتجربة العلمية، وهو ما يحتاج إلى تطوير الفكرة النقدية ٣٧. وكما كان التشديد الاسلامي في العصر الأول على منع الشرك وتحطيم الأصنام، أكانت أشياءا أم قادة وحكاما، مصدر نمو قيم التعامل مع الشؤون الأرضية بمنطق العقل والنقاش المتساوي بين عقلاء، ومنع البعض من استخدام صفة القداسة أو الوحي أو

الاتصال بالغيب لحيازة موقع متميز في الكلام أو الممارسة السياسية أو الاقتصادية، فإن إضفاء صفة القداسة واليقينية المطلقة على القيم والمفاهيم الحديثة التي يمكن أن تنقلها النظريات الجاهزة تساهم اليوم من دون شك في تصنيم الدولة والعقل معا. وإذا لم ينجح النقد في انقاذهما من هذا المصير، فليس من المستبعد أن يرتبط التحرر والانطلاق الروحي لدى العديد من الناس بتحطيمهما والاندفاع نحو كهنوتية جديدة لم يعرفها المجتمع العربي منذ ظهور الاسلام.

إن غياب ملكة النقد التأسيسي هذا هو الذي جعل من العَلمانية أكبر موضوع سوء تفاهم على الإطلاق في الفكر السياسي العربي الحديث. وككل مصدرسوء تفاهم لابد أن تكون المشاكل النابعة منها أكثر من المسائل التي كان يتوجب عليها حلها.

والخطأ الأكبر الذي وقع فيه المفكرون العلمانيون، ولا يزالون يقعون فيه، في الغرب والشرق على السواء هو تحويل العَلمانية إلى قيمة أو مصدر لقيم السياسية. والحال أن العَلمانية لم تقدم قيما خاصة للسياسة، وليس بإمكانها أن تقدم القيم الضرورية لها. ومن أين يمكنها ذلك؟ إن القيم السياسية، بما فيها حق الحرية وحق تقرير المصير للشعوب المستعبدة وإنصاف المرأة والأقليات والطوائف الدينية الضعيفة، قد تطورت داخل الدولة والسياسة المدنية في الصراع التاريخي بين المحافظين والتقدميين، وبين المتدينين وغير المتدينين، وبين قيم المسيحية وقيم العقلانية، وبين الاشتراكيين والرأسماليين وبين القوميين والعنصريين. فالعَلمانية ليست جردة بالقيم الجاهزة، ولكنها قاعدة إجرائية تسمح للسياسة المتحررة من الكبت اللاهوتي والمصادرة الكهنوتية أن تشكل الأرضية الصحية التي يتبلور من خلالها إجماع الناس على القيم الموجهة الأساسية. وهذه القيم تأتي من كل مكان، ومن كل مصدر، من العقل المتفتح، ومن النقل المكرس لقيم إنسانية دائمة

وأبدية. وليس بينهما على هذا المستوى أي تناقض. وليس من الممكن لمجتمع أن يختلق قيما لم يسمع بها ولم يعرفها، فالقيم والأخلاق، بعكس المعارف العلمية، ليست مجال إبداع وتطوير، وإنما كل ما يحصل لها هو إعادة صياغة وتجديد. ذلك أن مادتها الوحيدة هي التضامن والأخوة البشرية. وهي مرتبطة بالثقافة باعتبارها الخزان الذي تمتلكه كل جماعة لقيمها الخلقية والفنية والروحية، والذي تستمد منه مراجعها. ولذلك لم تمنع العَلمانية أن يكون يوم الأحد هو يوم العطلة الأسبوعية، ولا أن يكتب المفكرون العلمانيون عن ثقافة الغرب بوصفها التجسيد لمثل الثقافة اليهودية-المسيحية، ولا عن استعادة كل الرموز والأعياد والقيم الروحية وإضفاء الطابع المدني عليها، من دون أن يعني ذلك الاقتصار عليها أو عدم الإضافة إليها. كما أنها لم تخلق قيما إنسانية جديدة في الدول العربية الاسلامية التي تبنتها، ولم تخفف من النزعات الأوتوقراطية والتعسفية والتمييزية بين الناس في مجتمعاتنا.

إن العلمنة لم تكن تعني في الأصل تنصل المجتمع من ثقافته وقيمه وتراثه، وتمثل ثقافة وقيم أخرى، ولكن تغيير الإطار الرمزي المرجعي الذي يتم على أساسه تنظيم القيم والأولويات القيمية، وربطه بإرادة الإجماع المدني وليس بقرار تعسفي يتغطى بالعصمة الدينية. إنها لا تقوم على استبدال قيم بقيم ولكنها تعلمن القيم الاجتماعية ذاتها، أي تعيد تسجيلها في سجل جديد مدني، فتحررها من الجمود، وتفتح لها فضاء جديدا يسمح بازدهارها وتجديدها، وأحيانا بتجاوزها، فتظهر لهذا السبب وكأنها هي أيضا قيمة في حد ذاتها.

وتحويل العَلمانية إلى مذهب قائم بذاته، أي إلى مصدر ومنبع قيم متميزة عن قيم المجتمع، كما حصل في تركيا الكمالية، وفي بعض بلادنا العربية، لايمكن أن يعني إلا انتحال نموذج قيم الثقافة القومية التي شهدت مرحلة نشوئها، أي القيم

الثقافية الأوربية. وفي هذه الحالة لن تكون النتيجة هي العلمنة ولكن الاستلاب الروحي. ولن يكون من الممكن تحقيق أي تقدم فعلي على مستوى علمنة الحياة الاجتماعية إلا بعملية علمنة مضادة، أي بعلمنة العَلمانية نفسها، أي نزع الطابع الثقافي المحلي السابق عنها، وإعادتها إلى ما كانت عليه، كقاعدة إجرائية، وليس كعقيدة منافية لعقائد أخرى أو بديلة عنها ٣٨.

إن هذا التصنيم الذي شهده مفهوم العَلمانية هو الذي يفسر تعثره وهزاله في المجتمعات والثقافات العديدة غير الأوربية. والسؤال الحقيقي الذي ينبغي على أنصار العَلمانية أن يطرحوه على أنفسهم ليس من نوع: هل نتبنى العَلمانية كمذهب أم لا، ولكن: لماذا لم تنجح العَلمانية في أن تمد جذورها في الواقع العربي، إذا كانت لم تفعل ذلك بالفعل؟ ولا يقدم الحديث التقليدي عن الارتباط الحتمي بين الدين والدولة في الاسلام جوابا مقنعا. ذلك أن تمييز المسيحية الواضح بين ما لقيصر وما لله لم يمنع الكنيسة من تطوير سلطة سيادية منافسة لسلطة الدولة ومجهضة لها. فمن غير الممكن أن يكون لعقيدة معنى إذا لم يكن لها ارتباط بالدنيا ولم تتجسد في الممارسة السياسية العامة وتندمج في واقع الحياة والناس والمجتمع. ولو حصل انقطاع حقيقي لعنى ذلك فصاما في عقل المجتمع وروحه. لكن الذي تتميز به صيغ النظم الاجتماعية هو أشكال هذا الارتباط. وعدم اعتراف العقيدة صراحة بهذا الارتباط لا ينفي الحاجة إليه ولا يلغيه، ولكنه يعمل على زيادة الاختلاط والخلط بين ميادين النشاط المختلفة. ويبدو لي أن العَلمانيين العرب لا يزالون يستقون مرجعيتهم في هذا الميدان من فكر القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي الذي يفترض أن الشر الأكبر ناجم عن تركيب الفكر الديني، فهو الخالق للتعصب، المساند للطغيان، والمانع للتعاون، والمعيق لتقدم العلم والمعرفة. وفي المقابل، فإن العقل، بقدر مايشير إلى بنية ذاتية شفافة متسامحة تجريبية نقدية لا تعتمد المعرفة السرية المستقاة والمتلقاة بالالهام، هو مصدر الخير

والانفتاح والحرية السياسية والأخلاق والتعاون والتضامن البشري والوطني والتقدم عامة. والحقيقة أن فكرة العقل هذه ليست إلا مفهوما جديدا للعقل ليس له علاقة بالعقل ذاته كملكة، أو كاستعداد للتفكير المنطقي والمتسق والموضوعي عند الانسان. إنها مشروع لبناء العقل، الذي يستطيع أن يقبل بذاته كل الصور الفكرية، الدينية وغير الدينية، الخرافية والتجريبية. فالعقلانية تمثل هنا عقيدة جديدة ورؤية في تكوين العقل نفسه وتربيته، كجزء لا يتجزأ من استراتيجية تكوين النظام الاجتماعي الجديد، وليس معطى أوليا.

والقصد من ذلك أن نقول، إنه لا يكفي أن ندمر الدين في مجتمع ما، أو نبعده عن الحياة المدنية، حتى يتجلى العقل بقيمه المذكورة. ولو فعلنا ذلك لن نجد أمامنا إلا الأمية والفراغ والهمجية. فالعقل يبنى ويربى ويكوّن. وإذا فشل هذا التكوين فليس السبب مقاومة الدين، ولكن خطأ الاستراتيجيات والسياسات التي أخذت على عاتقها بناءه. وبالاستراتيجيات والسياسات نحن لانعني شيئا آخر سوى النظريات الفكرية والسياسات الاصلاحية الثقافية والتربوية والتعليمية التي طورتها أو اتبعتها وما تزال السلطات الاجتماعية الفكرية والسياسية وفي مقدمها الدولة. وفي هذه الحالة ينبغي الرجوع إلى هذه النظريات ورؤية العطب الذي تعاني منه. إن التهجم على الدين غالبا ما يتحول إلى تعويض عن إخفاق العقل، وفدية له. ومثل ذلك التثبت الحاصل في الاعتقاد الفاسد بأن المعركة الأساسية للتغيير الحضاري يجب أن تخاض، اليوم مثل ما كان الحال منذ قرون، على أرضية الوعي الديني وفي ساحته. ويعبر هذا الموقف عن قوة العطالة التي يتمتع بها التقليد والاقتداء والتثبت على نماذج تاريخية (أوربية) قديمة تعيق المرء عن فهم عمق التطور والتحولات التاريخية للواقع الاجتماعي المحلي والدولي. فما كان يؤلف مضمون المعركة العقلانية في حقبة ما ومجتمعات معينة لا يمكن أن يبقى على ما هو عليه في كل مكان وزمان. لقد غيرت الحضارة ذاتها التي أنضجتها معركة

العقلانية من شروط خوض هذه المعركة في بقية بقاع الأرض. ولم يعد من الممكن اليوم تأسيس ثورة عقلانية، أي موقف متزن من العالم، على نقد الفكر الديني ومن خلاله، أي انطلاقا من معركة العَلمانية كقاعدة نظرية لاستبعاد الدين من السلطة السياسية. لا بل إن ربح معركة العَلمانية، بمعناها النبيل، أي تحقيق شفافية العالم والتوازن العميق بين السلطات، في إطار مشروعية وثقافة واحدة ومتجانسة، والتوزيع الأسلم للصلاحيات والولايات الروحية والسياسية، يتوقف اليوم على ربح معركة العقلانية السياسية التي ينبغي ويجب أن تخاض على أرضية السلطة، أي السياسات الثقافية للدولة والنخبة الحاكمة والسائدة، وليس على أرضية التهجم على سلطة دينية لم يعد لها وجود وليس لها أي سيطرة على واقع السياسة والسلطة السياسية المقررة لمصير الجماعة وتوزيع قدراتها واستثماراتها. وإدراك هذه الحقيقة، أي أولوية الصراع داخل السياسة والدولة، هو الذي يفسر التوجه الراهن لدى رواد الفكر الديني نحو تكوين الأحزاب الدينية، وليس نحو بناء حلقات الذكر الصوفية، كما يفسر نجاحها في الوقت نفسه.

وهذا يعني أن نقد العقل يتأسس في الحالة الراهنة أيضا على نقد الدولة والسياسة، وهو جزء منهما، وليس على نقد الدين. وفي هذا النقد يمكن للدين أن يجير لصالح العقل كما يمكن أن يجير لصالح السلطة اللاعقلانية، والمدمرة لكل عقل. ومن هنا فإن التعامل معه يشكل قضية دقيقة يتوقف على حسمها بالوجه السليم مصير معركة العقلانية، ومن ثم مستقبل الديمقراطية نفسها كإطار لتوليد النظام الاجتماعي المدني الجديد. ولا تعني معركة العقلانية إعادة إنتاج نماذج الوعي التي نشأت منذ قرنين أو ثلاثة هنا أو هناك، و لكنها تعني النجاح في الكشف عن التوازنات الاجتماعية المتعددة والمتشعبة والمعقدة الممكنة والمطلوب تحقيقها على كل المستويات. وهي تتطلب التخلي عن الاقتداء من أجل مواجهة المشكلات المحددة والملموسة التي يطرحها الانتقال إلى الحداثة والمعاصرة، وليس

صب الواقع القائم في قوالب جاهزة. فهي إذن، في كل مرة، معركة جديدة ومتجددة، تغطي صراعا فكريا مستمرا ولا ينتهي، وتنطوي ضمنيا على مبدأ التطور والتبدل والتجدد الدائم لمفهوم العقلانية والعقل نفسيهما.

إن الاستمرار في النظر إلى معركة العَلمانية على أنها معركة تحرير العقل من الخرافة الدينية وأن هذا التحرير هو شرط التقدم الاجتماعي والحضاري، ينحو إلى طمس حقيقة أن معركة العَلمانية هي بالأساس معركة سياسية، خدمت الممارسة العقلانية، لكنها ليست مطابقة لها وإن كانت من أدواتها. وقد أصبحت قائمة على الاعتقاد بفرضيات ومسبقات تجاوزها العقل الاجتماعي والسياسي نفسه. وإذا دل هذا على شيء فإنه يدل على طفولة وعدم وعي حقيقي بحقائق الواقع التاريخي اليوم. فلم يكن لهذه المسبقات النظرية حول المعركة السياسية والعقلية من معنى إلا لأن الدين كان، عندما اندلعت في أوربا فكرة الثورة العقلانية، هو مركز السلطة العامة السياسية وموجهها. وكان الهجوم عليه وتدمير أسسه يعني، ويعتبر بحق شرط، الهجوم على السلطة المستمدة من الدين والمسترشدة بنظرياته وقيمه، وتدميرها كسلطة سياسية دولوية. والحال أن الدين، في العالم العربي والعالم كله، لم يعد مركز أو مقر السلطة، ولا مصدر قيمها وأفكارها الموجهة. لقد أصبحت الدولة، ومن ثم السياسة المدنية، هي هذا المركز والمقر. ولا يمكن اليوم محاسبة الدين على أنه سبب التأخر أو الفشل في مجتمع ما إلا بقدر مايمكن محاسبة العلوم والآداب والفنون عليهما. فبقدر ما أصبحت جميع المجتمعات خاضعة، شاءت أو أبت ، لقوانين العصر السياسي الذي نعيشه، تظل السلطة العمومية، في جميع الأحوال، هي المسؤولة، سواء كانت دينية كنسية أو مدنية دولوية. وهي مسؤولة لأنها هي التي تحدد السياسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بما في ذلك السياسة الدينية ذاتها، وبنية الدين ودوره ووظيفته. والسلطة الدينية تلزم الدين لأنها تعتمد عليه ماديا وفكريا، أي من حيث التنظيم و القيم.

والسلطة السياسية القائمة اليوم في كل بلاد العالم تلزم السياسة ولا يمكن نقدها إلا من خلال نقد السياسة ونظرياتها الموجهة وقيمها السائدة، في هذا البلد أو ذاك، وعند هذه الطبقة الحاكمة أو تلك.

إن معركة العَلمانية الراهنة، إذ تقوم على الاعتقاد بأن الدين هو مصدر فساد السياسة الراهنة والدولة والمجتمع، تضرب تماما في عكس الاتجاه المطلوب، وتظهر وكأنها محاولة لحرف الانتباه عن أصل المشكل الفعلي، وتمنع من معرفة الأهداف التي ينبغي أن يتركز عليها الجهد الجماعي والفكري لتحقيق الاصلاح وتجاوز فساد الوضع الراهن، في كل الميادين. وهي لا يمكن إلا أن تعمل على الاختلاط وخلط الأوراق في تعيين المسؤوليات الاجتماعية الذي هو شرط نجاح أي إصلاح. فالدين ليس المسؤول، مهما كانت بنيته الفكرية، عن فشل السياسات التنموية في العالم العربي وما تقود إليه من حركات احتجاج دينية، ولكن المسؤول هو السياسة والقيادة التي أخذت على عاتقها مهام التنظيم والتوزيع والاستثمار والإدارة في المجتمع، بما في ذلك إدارة المرافق الدينية والرأسمال الروحي. ولم تلعب معارضة الحركات الدينية أي دور في هذا الاخفاق، بل إن السياسات الراهنة هي نفسها المسؤولة عن تطور الأوضاع الدينية والسياسية الدينية إلى ماهي عليه اليوم، بما في ذلك إعاقة حركة التجديد الديني، وحرمان الدين من إمكانيات التطور العقلاني والروحي. وبقدر ما جعل القهر السياسي والمادي وغياب حرية التنظيم والعمل السياسيين من الدولة بؤرة مشاعر الاحباط والفساد ومرتكزها، حول النظام الديني إلى الملجأ الأول لمطالب العدالة والاحتجاج والانتقام معا. ولا يمكن للدين، وليس لديه أي سلطة تحميه من امكانية استخدام المجتمعات والأفراد له بالطريقة التي يريدون. وكل ذلك يتوقف على طبيعة السياسات المدنية. فلو تغيرت تغير معها التوظيف الاجتماعي نفسه للدين، فكرا وقيما وطقوسا. أما إذا كان المراد أن فساد السياسة المدنية ذاتها نابع هو نفسه من نوعية التراث الديني أو الاسلامي، فهذا لا

يعني فقط إلغاء قيمة العقل والوعي الانساني في التاريخ، ولكنه يؤلف أكثر من ذلك إدانة أبدية للعالم الاسلامي بكامله، ويخفي من دون أن يدري موقفا عنصريا يعتبر أن المسلم، مهما كان علمه وتكوينه الفكري وتربيته وموقعه الاجتماعي ودوره في المجتمع والسلطة وزمانه ومكانه، لا بد أن يتبع في النهاية نمطا من التفكير والسلوك وردود الفعل الواحدة التي لا يمكن أن تتغير عبر التاريخ. وفي هذه الحالة يتحول الانتماء للاسلام إلى مصاب طبيعي يوازي غياب الوعي العقلي، والخضوع الأعمى، على مستوى الأفراد والجماعات، للبرنامج الغريزي البيولوجي، كما هو الحال في الاجتماع الحيواني الطبيعي.

إن توجيه الناس نحو الاعتقاد بأن الدين هو سبب فشل الثورة السياسية والاقتصادية والعقلية لايقدم خدمة لا للمجتمع ولا للدين، لأنه يمنع من رؤية المشاكل الحقيقية، ويغطي على المسؤوليات الفعلية ويضعف لدى الدولة والنخبة الشعور بالمسؤولية ويساعد على الفساد والتقصير ويعمل على تأجيل الاصلاح. ولا يمكن لأحد أن يستفيد من هذا التشخيص. فالمنهج العلمي يرفض التسليم بأن معتقدات الناس هي المفتاح الأول أو الوحيد لفهم حركة التاريخ، حتى لو لعبت هذه المعتقدات في حقبة طفرتها الأولى دورا رئيسيا في التعبئة والتنظيم. وهذا ليس هو الوضع هنا على كل حال. إنه يفترض بالعكس السعي إلى الكشف عن الشروط الأعمق، التاريخية، المادية والاجتماعية، المحلية والعالمية، لتكوين السياسات الاجتماعية، بل والعقائد،من دون أن يتجاهل دور النظريات المحركة والموجهة، لكن من دون أن يخلط بين وظائف العقائد والسياسات العملية، وأن يغير موقعها. وفهم نقائص السياسات الاجتماعية والنظريات التي توجهها، هو الذي يسمح بتعيين الأخطاء وتحديد المسؤوليات المباشرة وإيجاد النماذج الملموسة للتغيير والاصلاح. وهو الذي يسمح بالخروج من المأرق الذي يدفع ضغط الصراع من أجل البقاء فيه الجميع إلى رمي المسؤولية على الآخر، الشخص أو العقيدة، وإلى

تنمية العداء له. ولذلك يمكن أن تتحول العَلمانية، كما يطرحها بعض أنصارها العرب، بسهولة، إلى جهاد في غير عدو، كما يقول الفقهاء، وربما أصبحت جهادا في صديق. فليس هناك، رغم كل ماقيل من النقد العقلي الأنواري، ما يمنع الدين من أن يكون أحد النوابض الانسانية الكبرى لحمل التجربة الانسانية ودفع التجربة الأخلاقية والحضارية والتنموية بقوة إلى الأمام، وحفزها، في العالم أجمع، وفي العالم الثالث بشكل خاص.

القسم الخامس

السياسة والشريعة

I

مأزق الدولة الدينية
بين الشريعة والقانون

يخفي شعار الدولة الاسلامية في الواقع مفاهيم متعددة ومتشابكة. الأول يتعلق بالدولة من حيث موقعها في الخريطة الثقافية الدينية للانسانية. ففي هذه الحالة نقول إن مصر أو أندونيسيا دولة إسلامية، نسبة إلى الحضارة العربية-الاسلامية، وذلك بصرف النظر عن نموذج الحكم وطبيعة الفئة الحاكمة ونوعية القوانين المطبقة فيها وأصول سكانها. وبالقدر نفسه نستطيع أن نقول إن فرنسا دولة مسيحية، بالرغم من أن الدولة فيها رسميا علمانية. فالمقصود هنا الانتماء العام الذي يحدد السمة الثقافية والتاريخية لشعب ما، وقيمه ووشائج تقاربه، أي وضعه داخل خريطة المدنيات الانسانية الموجودة. وهو استخدام شائع وصحيح. والمفهوم الثاني هو الدولة من حيث هي نظام في الحكم، ضمن دائرة مفهوم واحد للسياسة والسياسي. وهي تعني في هذه الحالة الفئة أو الفئات الاجتماعية السياسية التي تمسك بالسلطة، وأسلوبها الذاتي لتنظيم الشأن العام، وبرنامجها الاجتماعي والاقتصادي، أي الحزب السياسي المسيطر على السلطة،

وهو استخدام شائع أيضا، كما في عبارات مثل دولة البعث ودولة عبد الناصر ودولة الشعب. فإذا كان المقصود بالدولة الاسلامية سيطرة الحزب السياسي الذي يستمد برنامجه الاجتماعي من الاسلام، أو يجعل الاسلام مرجعا رئيسيا أو وحيدا في القيم العامة التي يستلهمها، فهذا لا يختلف عن الاستخدام الذي ينظر إلى الدولة من خلال طبيعة القوى والقيم السياسية التي تتحكم بالحكم أو تسيطر عليه. أما إذا كان المقصود أن هناك نموذجا ثابتا وجاهزا للسلطة يعكس قيم وقوانين ومطالب الاسلام كدين وحضارة، فهو يعني أن المسألة متعلقة بنمط الدولة المشيدة وبنيتها الداخلية أكثر مما يتعلق بنوعية القوى التي تتحكم بها وتديرها. وفي هذه الحالة يمكن التمييز بين الدولة الاسلامية من حيث هي الدولة التي تمارس السلطة بطريقة معينة تختلف كليا عن النماذج المعروفة، سواء فيما يتعلق بإنتاج السلطة العليا، أو توزيعها أو تكوين السلطة التشريعية أو نطبيق القوانين. ومن الممكن في هذه الحالة اعتبار تطبيق القوانين الإلهية المستمدة من العقيدة المنزلة مقابل القوانين الوضعية المستمدة من الاجتهاد الانساني هو الفارق الجوهري مثلا بين الدولة الاسلامية والدولة العلمانية، أو أن الخلافة بما هي بيعة مباشرة، مرتبطة بمفهوم أهل الحل والعقد، هي النموذج الأصح لاختيار الحاكم وليس الانتخابات التشريعية والرئاسية العامة. كما يمكن اعتبار الدولة الاسلامية هي تلك التي تجعل غايتها الرئيسية خدمة الايمان واعداد المواطنين للآخرة، وليس خدمة ورعاية المصالح البشرية الدنيوية، أو رعاية هذه المصالح من وجهة نظر المصالح الأخروية والأهداف الدينية. وبهذا تكون الدولة إسلامية بقدر ما تجعل من الشريعة، بمعنى الأحكام الدينية المعروفة، والطريقة الفقهية الكلاسيكية في استنباط الأحكام التشريعية، أو الفقه كتفسير تاريخي واجتماعي عملي للأوامر الإلهية وتطبيقها في الحياة المدنية العربية، المصدر الوحيد للتشريع المدني، بما في ذلك في الميدان السياسي.

والواقع أن هذه الاستخدامات الثلاثة حاضرة جميعا في مفهوم الدولة الاسلامية المتداول اليوم. وهي تغطي ثلاثة رهانات رئيسية، هي رهانات السياسة العربية المعاصرة: الأول تحديد هوية الجماعة القومية بما هي تعيين لشبكات التفاهم والتواصل والتبادل والتراحم بين الجماعات المختلفة المكونة لها في مواجهة المدنيات الأخرى، ومن ثم ، بالنسبة للحركات الاسلامية قبل غيرها، تحديد مكانة الاسلام ودوره وسلطته المعنوية الاجتماعية في ذلك، وما يعنيه من إعادة توجيه لأنماط السلوك العام والتربية الوطنية. فبقدر ما تفيد المطالبة بالدولة الاسلامية تعميم الطابع الاسلامي، الثقافي والديني، على الدولة، أسوة بالمجتمع، يعبر موقف العداء لهذه الدولة أو استبعاد الاسلام من الدولة، أو إلغاء وظيفته الأساسية والتقليدية فيها، عن إرادة زعزعة هذه الهوية وتفكيك الجماعة التاريخية وكسر شبكات التواصل الموروثة. وهو الشرط الضروري لتحقيق قطيعة تاريخية سياسية عميقة مع الماضي والتأسيس لتاريخ سياسي جديد وهوية جديدة ١ .

ويتعلق الرهان الثاني بالصراع السياسي على السلطة، بما هو شرط لتجديد النخب الحاكمة والقيادة الاجتماعية. ويرتبط هذا الصراع، أو نجاح القوى السياسية الجديدة المناوئة في الوصول إلى السلطة بقدرتها على توليد منبع جديد وثابت ومقبول للشرعية، أي في الواقع وفي الظروف الراهنة تجديد شرعية السلطة. فهذه الشرعية ضرورة لا بد منها ل تأهيل السياسة، أي إخضاعها لقواعد معقولة ومقبولة ومفهومة، وبالتالي خلق شروط إمكانية محاسبتها ومراقبتها وإخضاعها للإرادة الجماعية. وبسبب ما للاسلام من مكانة دينية وتاريخية، تبرز الاسلامية كمحاولة جدية هنا لإعادة تأسيس السلطة الشرعية وتوحيد الإرادة الجماعية على أساس القيم والمعايير الدينية وذلك في مواجهة معايير وقيم الدولة الغربية المستلبة والمشرذمة. ومن هنا يتحول تطبيق الشريعة نفسه إلى عقيدة سياسية أو برنامج عملي ٢ .

أما الرهان الثالث فيتعلق بايجاد المبدأ الأخلاقي الملهم والناظم للجماعة والمقوم لها. و هو ما يعتقد أنه المبدأ أو الدستور الاسلامي الذي ينبغي استعادته أو إعادة استلهامه، وذلك في مواجهة المبدأ الوطني الذي تستند إليه الدولة الحديثة التي تماهت في العقد الماضي في العالم العربي، بالرغم مما حملته في طياتها من تغييرات ايجابية على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية عامة، مع الانحطاط الأخلاقي وزوال التضامن القومي مثلما تماهت مع السلطة المطلقة والواحدة. ويختلف الاسلاميون كثيرا فيما بينهم حول كيفية تجسيد هذا المبدأ الاسلامي في السياسة. ويتراوح هذا الاختلاف بين من يطابق، على مستوى الدولة، بينه وبين المبدأ الديمقراطي ومن يرفض أن يكون للرأي العام أو الشعب أي حق في تحديد السلطة والمشاركة في ما يطلق عليه اسم الحاكمية الإلهية ٣. لكن مما لا شك فيه أن النقطة الوحيدة التي يقوم حولها اتفاق عام بين الاسلاميين فيما يتعلق بطبيعة الدولة الاسلامية هي مبدأ تطبيق الشريعة باعتباره نموذجا للعدل المطلق وتحقيقا للتضامن الأعمق، وذلك بصرف النظر عن تحديد نمط إنتاج السلطة المطبقة، وأشكال ممارستها وتوزيعها. وفي هذا الاطار فقط يبدو تطبيق الشريعة، بقدر ما هي التجسيد التاريخي للحكم الإلهي، على أنه الضمانة الوحيدة لقيام سلطة صالحة مستقرة وشرعية ثابتة، تضمن الخروج من المأزق الراهن للسياسة، لكن أكثر من ذلك، المصدر الوحيد لقيم التآلف التي تسمح بتجاوز التفاوت والتمييز بين الأفراد والطبقات والدول والأقوام، وتأمين الحد الأدنى من الفاعلية التضامنية والقومية التي تدهورت بسبب تطبيق القانون الوضعي.

وترتبط هذه الرهانات التي يغطيها شعار الدولة الاسلامية بتطوير استراتيجيات ثلاث ويستدعيها، هي: إحياءالتراث الاسلامي كمصدر لتثبيت الذاتية وتنميتها وتأصيلها؛ والكفاح من أجل إقامة السلطة الاسلامية، أي سيطرة الحزب الاسلامي، وبناء نظام الحكم الاسلامي كحل لأزمة السلطة الراهنة ، سواء في

جابنها العقيدي أو الاجتماعي والسياسي النابع من تفتت القوى الفاعلة. وأخيرا تطبيق الشريعة كمقوم لنمط من الاجتماع السياسي يختلف في غاياته وأهدافه عن النمط الراهن والنابع من الدولة القومية أو الوطنية. وبذلك يصبح شعار الدولة الاسلامية محورا لعقيدة تغيير شامل، لا تطمح الحركة الاسلامية من خلالها إلى تغيير طبيعة المشاركة في الحكم، ولكنها تنحو في تفكيرها نحو إعادة بناء الدولة ذاتها، وتحاول أن تبلور نظرية أو تصورا منطقيا لها. وهذا هو الذي يجعل من عقيدة الدولة الإسلامية عقيدة ثورية، ويدفع العديد من الحركات إلى أن لا تتصور إمكانية تحقيق أهدافها وبناء النظام الاسلامي دون المرور بالثورة التي تستطيع وحدها أن تطيح بالتوازنات الراهنة التي تمنع الدولة من استيعاب الفكرة الاسلامية. ومن هذا التوجه العام أيضا ينبع التشكيك الدائم بنوايا الحركات الاسلامية، واتهامها من قبل خصومها بعدم احترام الشرعية أو بالتشجيع على التطرف والعنف.

والواقع أنه باستثناء فئة قليلة من المجتمع لازال الاسلام يكوّن دون شك المصدر الأكبر لقيم التربية وإعادة التربية المدنية على مستوى الأسرة والمجتمع على حد سواء. أما فيما يتعلق بإمكانية نشوء نظام سياسي إسلامي، أي استلام الحركة الاسلامية للحكم في إطار الدولة الوطنية الراهنة، فإن الرأي العام العربي أصبح يميل في غالبيته إلى التأكيد على ضرورة الاعتراف للاسلاميين بالحق في الوصول إلى السلطة، مثلهم مثل الأحزاب السياسية الأخرى. والذين يعترضون على ذلك لا يعترضون على هذا الحق الطبيعي، ولكنهم يبررون رفضهم له بالخوف من فرض الاسلاميين سلطة غير ديمقراطية تقطع الطريق على أي تغيير ممكن في المستقبل إذا تغيرت طبيعة الأغلبية السياسية الحقيقية. وحتى على المستوى الرسمي هناك ميل متزايد في دائرة الدولة والنخب العلمانية الحاكمة إلى أخذ مطالب الحركات الاسلامية بالاعتبار، سواء ما تعلق منه بإحياء التراث كمصدر للذاتية الوطنية، أو

بتقرير شرعية العمل السياسي للأحزاب التي تطلق عليها اسم الأحزاب الدينية.

وبشكل عام لا تثير هذه الاستخدامات أي نقاش جذري، ولن تكون، إلا في القليل النادر، موضع اعتراض من قبل أحد، بالرغم من أن فكرة تسنم حزب إسلامي لمقدرات البلاد لا تزال تبدو للكثيرين غريبة عن التقاليد العصرية. إن النقطة الرئيسية التي ترتبط بشعار الدولة الاسلامية والتي تشكل وسوف تشكل نقطة الصدام الرئيسية في المجتمع السياسي العربي بين الأطراف المتنافسة على السلطة هي نقطة تطبيق الشريعة. فهي المسألة الرئيسية التي تبقى من إشكالية العلمانية بعد تجريدها من ابعادها الرمزية والسجالية. وهي كذلك القضية الرئيسية التي تبقى من إشكالية الدولة الاسلامية، وما يرتبط بها من شعارات قومية أو نزاعات سياسية.

وتحول شعار تطبيق الشريعة إلى مصدر اختلاف وصراع بين الأطراف المتنافسة نابع من التباين الواضح الذي يعبر عنه هذا الشعار في تصور الفئات الاجتماعية المختلفة للمعاير والقيم والأهداف والغايات التي ينبغي أن تتحكم بالسياسة والمجتمع وتحدد ممارسة السلطة. فبينما يعني شعار تطبيق الشريعة بالنسبة للبعض الانطلاق في السياسة من مقتضيات الايمان بالله والخضوع له والقبول بتحكيم كتابه وسنة رسوله في كل ما يتعلق بأمور الحياة والمجتمع، ينظر العلمانيون إليه على أنه محاولة لإعادة بناء الدولة الدينية، بما تعنيه من إلغاء الحريات المدنية جميعا، وفرض الرقابة على الضمائر والسرائر، وتحكيم رجال الدين في شؤون المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأمنية وهم غير كفوء لها، إلى جانب ما يتضمنه هذا الشعار من تطبيق بعض الحدود والأحكام التي لا تتفق وروح العصر وقيمه الانسانية، سواء فيما تعلق بالعقوبات الجسدية، أو بالتمييز بين الرجل والمرأة. ففي الوقت الذي يبدو فيه تطبيق الشريعة بالنسبة للبعض على أنه يمثل تحقيق النموذج الالهي للقانون والعدل الذي ارتضاه الله لعباده، والذي لا تغيير

لحكمه، يبدو القانون الوضعي الذي يتمسك به البعض الآخر باعتباره التعبير الحضاري عن قيم التحرر العقلي والسياسي والاجتماعي البشري. وبالعكس يبدو النظام الوضعي بالنسبة للاسلاميين كنموذج للحكم القهري الاستبدادي المفرط بالحريات، تماما كما يبدو النظام الاسلامي عند العلمانيين كنموذج للحكم الديني الوسطوي المجسد لقيم الاستبداد والتضحية بالقانون والضمير.

ويعبر تمحور النقاش السياسي الراهن حول شعار تطبيق الشريعة عن عمق المشكلة المطروحة ومساسها بأسس الاجتماع المدني ذاته. وهو يعكس في الوقت نفسه التبدل الجذري الذي طرأ على فهمنا لطبيعة الشريعة ودورها ومقاصدها وطرق ممارستها واستيعابها أيضا. وفي هذا التبدل يكمن في الوقت نفسه مصدر الصراع وسوء الفهم المتبادل بخصوصها، تماما كما حصل من قبل لمفهوم العلمانية الوافد. فهي تطرح مباشرة مسألة علاقة الدين بالدولة، وتعكس الانقسام العميق بين النخب السياسية والقيادية، من حيث مطامحها ورؤيتها ومنظومات القيم المختلفة التي تسيرها، قيم الحداثة والتراثية. فمن جهة يولف شعار تطبيق الشريعة القاسم المشترك الرئيسي بين الاسلاميين على اختلاف تياراتهم، ونقطة ارتكازهم الشعبية الأساسية في مجتمع سدت أمامه جميع السبل ولم يعد يرى إمكانية للخلاص إلا بتحقق العدل الالهي وارتفاع العمل بالقانون الجائر الوضعي، ومن جهة ثانية يؤلف الخوف من تطبيق الشريعة أو العداء لها، القاسم المشترك الأعظم لجميع أطراف المجتمع وشرائحه التحديثية أو العلمانية. وتكاد السياسة العربية تدور جميعها منذ عقد من الزمن حول هذه النقطة التي تشق المجتمع بين من يفترض أن صلاح الدولة لا يتحقق إلا بالدين ومن يقول بأن صلاح الحياة الحديثة لا يمكن أن يكون من دون التحرر من الدين.

ويعبر تفجر هذا التعارض الجذري اليوم عن إجهاض كل الجهود، الفكرية والسياسية والروحية، التي بذلت في العالم العربي، في العقود الماضية، لتجنب

الوصول إلى مثل هذه المواجهة التي تعكس انفصام إرادة التقدم وفشلها، وتبرز القطيعة بين عالمين رمزيين: عالم القانون الوضعي، وعالم الدين والشريعة الروحي والديني المنافي للعقل. فحركة التقدم ومسيرته قائمة، في كل مكان وزمان، على المراهنة على إمكانية التوفيق بين العقل والنقل، بين الذات والآخر، بين الماضي والحاضر، وبين المعاصر والتراثي، أي رفض الاستلاب والتصدع الذاتي. فهي مرتبطة بالقدرة على بناء جسر متين بين الحضارة العالمية والثقافة المحلية، أي على إعادة بناء المدنية، وهنا المدنية العربية، التي تعني استيعاب المكتسبات الجديدة المادية والمعنوية من أفق الثقافة القومية وفي إطارها. إن هذا الفصام يعكس إذن الصعوبات الراهنة التي يواجهها العرب في التحكم بالتطورات الحضارية الراهنة والسيطرة عليها من أفق وفي إطار المصالح الذاتية والقيم المحلية. وهو يظهر في شكل تراجع عن المكتسبات الماضية الكبرى وعودة إلى السياسة في درجة الصفر، أي كما لو أن العرب يواجهون لأول مرة مشكلة التأخر التاريخي، أو كما لو أن جميع الانجازات الحضارية قد فقدت مشروعيتها فجأة، وظهر العجز والاخفاق كسمة ونتيجة أساسيتين لمشروع التمدن العربي الحديث.

فما هو المصدر العميق لهذا الشعور، وللصراع الذاتي المرتبط به؟ هل هو انحباس سيرورة التقدم والانجاز في ميدان ردم الهوة التي تفصلنا عن العالم المتقدم، أم شدة الصراع السياسي الذي نعيشه في مجتمعاتنا، وقوة المجابهات الدموية التي ترافقها، أم هو الخوف والقلق على الرهانات الموضوعة من قبل جميع الأطراف، وعمق الاحباطات التي يولدها ضرب الآمال وذوبان الأحلام لدى الجميع أيضا؟ ما هو الأصل في هذا الصدع الذي نشأ بين الحكم الإلهي والحكم العقلي، وبين الشريعة الدينية والقانوني الوضعي، وما هي نتائجه على مستقبل الدولة في المجتمعات العربية الاسلامية؟ ما هو مفهوم الشريعة والقانون؟ وماذا يعني تطبيق الشريعة، من حيث مضمون الأحكام المطبقة، ومن حيث تكوين السلطة الشرعية

في الدين، أو سلطة التفسير والتأويل، أو تكوين الإجماع، ومن حيث تحديد معنى الإجماع، ومن حيث تأسيس السلطة التشريعية في المجتمع السياسي، ومن حيث الترجمة السياسية لفكرة تطبيق شريعة إلهية من قبل مجتمع مدني، وبقوة بشرية، ومن حيث انعكاس هذا التوظيف السياسي للدين على الايمان نفسه، وأخيرا من حيث تطابقها مع الغايات الاجتماعية السياسية، وترسيخ أسس الدولة كبنية سياسية مستقرة وفاعلة؟

ينطوي رفع شعار الدولة الاسلامية فيما يشير إليه من تطبيق الشريعة على الاعتقاد الجازم بأن أحكام الشريعة واضحة وصريحة، ولا يحتاج تطبيقها إلا للإرادة السياسية التي يفتقر إليها الحكام، بسبب جهلهم حقيقة الدين أو ابتعادهم عن تعاليمه. والواقع أن هذا المفهوم ليس من الوضوح كما يبدو فيه للوهلة الأولى حتى بالنسبة لفكر إسلامي منفتح. فبالرغم من أن السلاطين كانوا يعتبرون أنفسهم مسلمين وملتزمين بالشريعة الاسلامية لم يكن تطبيق هذه الشريعة يعني لهم شيئا أكثر من الاسترشاد بآراء الفقهاء والعلماء واتباع ما يبدو لهم أقرب إلى الأحكام القرآنية والسنة المحمدية. ولم يكن هذا يمنعهم من تطبيق إجراءات وقوانين غير مستقاة مباشرة من الكتاب والسنة، وهي ما كانوا يعتبرونه من سنن السياسة ومقتضياتها ٤. لكن في جميع الأحوال لم يكن تطبيق الشريعة مصدرا ممكنا لإثارة أي اعتراض أو لنيل أي حظوة خاصة، ذلك أن استلهام الكتاب والسنة في الفتاوى والأحكام كان أمرا عفويا وطبيعيا لا يحتاج إلى تبرير أو تنظير أو مناقشة. وبالمثل لم يكن استكمال أحكام الشرع القرآنية بالاجتهاد عن طريق التأويل والقياس والاجماع العقلي موضع مناقشة أيضا وجدال من أي نوع كان. ولم يكن هناك إمكانية لظهور التناقض بين ما يمكن أن نسميه القانون الوضعي المستمد من العقل والاجتهاد العقلي، وبين القانون الإلهي المستمد من الكتاب مباشرة. فقد كان العقل يكمل الوحي، وكان الوحي يلهم العقل، وكانت الدولة في الوقت

نفسه دولة الجماعة المسلمة والقانون الاسلامي الإلهي والعقلي معا. يقول الجرجاني في كتابه التعريفات، الاسلام: « هو الخضوع والانقياد بما اخبره الرسول ص. وفي الكشاف انه كل ما يكون الاقرار باللسان . ويتابع قائلا: فالدين والملة متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث انها تجمع تسمى ملة ومن حيث انها يرجع اليها تسمى مذهبا وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب ان الدين منسوب الى الله تعالى والملة منسوبة الى الرسول والمذهب منسوب الى المجتهد.» ٥.

وما لا شك فيه أن نمو هذه المعاني المختلفة قد ارتبط بالنمو التاريخي للاسلام كدين وجماعة ونظام سياسي مدني، وواكب هذا النمو حتى أصبح يختلط اختلاطا كاملا به، ولم يعد الاسلام يفهم إلا كشريعة بالمعاني الثلاثة. ومن الطبيعي أن يكون الاسلام الأول قد ركز، قبل أن يصبح جماعة مستقرة ودولة راسخة، على الايمان والتسليم لله، أو كما يقول الجرجاني، على الشريعة من حيث هي دين، أي طاعة وانقياد لله وتسليم له. ومع تنامي الدعوة، وتحول المؤمنين إلى جماعة، وتزايد مطامحهم للتكون السياسي المستقل، تزايد التطابق بين معنى الاسلام الدين، والاسلام الأمة، حتى أصبحنا نستخدم كلمة إسلام للدلالة على الجماعة ذاتها. وصارت الشريعة بهذا المعنى ملة، وأصبح الانخراط في الدين إنتظاما في الجماعة أو الملة، عن طريق تمثل الرسالة والسيرة الكونية التي تجسدها والتي ينتظم من خلالها العالم كله في روح واحدة، ويتحول هو نفسه إلى ملحمة كبرى للخلق وإلى عبرة وموعظة إلهية.

بيد أن هذا الايمان الأول، أو الطاعة، الذي هو تجسيد لعلاقة حرة بين الفرد وربه، وهو ما كانت قد ركزت عليه كل الأديان، وخاصة المسيحية التي سبقت الاسلام مباشرة، لا يكفي وحده لبناء جماعة تاريخية. ذلك أن كل قيمه ورموزه متمحورة حول تنظيم العلاقة الخاصة بين الانسان والله، مركز التسامي والقداسة

والاجلال. والحال أنه مع توسع دائرة الانخراط الجماعي في الاسلام، ثم مع انطلاق الفتوح ودخول جماعات مختلفة، ذات أديان ومشارب متباينة تحت سلطة الاسلام، أصبح تكوين الجماعة المسلمة كجماعة سياسية، يحتاج إلى مذهب ينظم علاقات الناس فيما بينهم، مع مراعاة حقيقة أن جميعهم ليسوا على درجة واحدة من الايمان، أي من الطاعة لله، والانخراط في الملة، فمنهم المؤمن ونصف المؤمن وغير المؤمن. وهكذا تقلص مفهوم الشريعة شيئا فشيئا نحو مفهوم المذهب العقيدي الذي يهدف إلى تركيب صورة الجماعة عن نفسها كجماعة واحدة متحدة ومتضامنة. ومع نشوء الدولة تكريسا لهذا الوجود السياسي للأمة والملة، كان لابد للشريعة أن تتبلور مرة ثالثة في صورة القانون الذي ينظم علاقات الناس فيما بينهم بصرف النظر عن ايمانهم وقوة انتمائهم الروحي للجماعة. وأصبحت الشريعة تعني ببساطة الفقه، أي القانون المستمد من القيم والأحكام الاسلامية، من دون أن تفقد العلاقة بالمعنيين الأولين ٦.

ومع تزايد الحاجة، منذ العهد العباسي الأول، إلى تأمين مصدر مشروعية لسلطنات الاستيلاء التي فقدت قدرتها على تبرير وجودها، خاصة بعد انقضاء عهد الفتوح والجهاد، نشأت المبالغة في التركيز على استخدام الشريعة كقانون ومذهب قانوني من أجل ضبط العلاقات الاجتماعية من جهة وإضفاء طابع مقدس على السلطة السياسية الرسمية من جهة ثانية. وفي هذا العهد عاد استخدام كلمة الخلافة بالمعنى الديني، وفيه ولدت دعاوى الخلفاء تمثيلهم لله في الأرض. ويعتقد الناس اليوم أن الاسلام، من بين الأديان الأخرى، هو الوحيد الذي لا يفصل بين السياسة كممارسة للسلطة القانونية في المجتمع والدين. ويرجعون ذلك إلى العقيدة التي تربط بين الدين والدنيا. وربما كان ابن خلدون أفضل من عبر عن ذلك عندما قال : **إن الدين لم تتحد فيه الخلافة والملك، ماعدا الاسلام لا يجري فيه هذا التقرير** ٧.

وفي الواقع، وبالرغم من أن الدين كان يؤلف إطارا واسعا تتجمع فيه كل نظم العبادة والتربية والتنظيم الاجتماعي والسياسي، أي إنتاج المعرفة وإضفاء المغنى على الحياة معا، لم يتوقف التنافس بين قيم الايمان الصادق وقيم الانصياع او التقليد القانوني، خلال كل تاريخ الاسلام. وكان تفجير الشعور الديني والايماني العميق يرتبط باستمرار عند الأفراد بنقد الممارسة الدينية الشكلية والقانونية والطاعة المجردة عن الالتزام الأخلاقي للأوامر. وكانت المبالغة في تحويل الاسلام إلى خضوع شامل لسلطة سياسية زمنية بالضرورة، وفي تخفيض الشريعة إلى فقه أو قانون، من قبل النظام الاجتماعي والدولة ، تدفع باستمرار إلى رد فعل قوي في الاتجاه المقابل، حتى أصبح السعى الفردي والجمعي إلى تفجير نبع الايمان صنوا للمعارضة والمناهضة والثورة على النظام القائم، كما أصبح التركيز على التجربة العاطفية الروحية، والنزوع نحو تجديد قراءة النص القرآني وتحريره من التأويلات السابقة، أي تحويله إلى نص مفتوح، تعبيرا عن النزوع الدائم إلى التواصل مع الله والارتباط المباشر به، من خلف الوسائط والوسائل، سواء أكانت رسمية ممثلة بالدولة أو مدنية ممثلة بالسلطة الدينية الفقهية.

ومع تراجع المدنية الاسلامية وتكلس نبع الايمان، أصبحت الشريعة، من حيث هي انصياع للأمر والقانون الاجتماعي-السياسي المطبق في المجتمع، مطابقة تماما للدولة، وتحول التقيد النصي بالأحكام الفقهية، وتطبيقها حرفيا، من دون مراجعة وتفكير، إلى قاعدة أساسية من قواعد الايمان والانتماء للملة والاتباع للمذهب ٨.

وقد فاقم انحطاط الدولة السياسية المتزايد من الحاجة إلى توظيف الدين في السياسة، واستخدامه في التغطية على سلطتها القهرية، إذ لم تكن هناك وسيلة أخرى لبناء قداسة الدولة وتصنيمها غير المطابقة بينها وبين الملة، أو الجماعة، في مرحلة أولى ثم، ومن وراء ذلك، المطابقة بين شرع الله وقانون الدولة أو مذهب

المجتهد من جهة ثانية. وكان جوهر هذه المطابقة تحويل الشرع ذاته إلى أحكام مفصلة وفتاوى عملية جاهزة للتطبيق.

وبالرَغم من أن الدولة الحديثة التي نشأت في العالم العربي على إثر انهيار الدولة الاسلامية التقليدية وولادة الأحزاب والحركات الوطنية، لم تتخل عن التقليد الديني، بل ارتبطت إلى حد كبير بالقيم والمعاني والدوافع الدينية، إلا أنها ظهرت في الوعي الاسلامي العام بمثابة قطيعة أو التجسيد لقطيعة تاريخية حقيقية مع الحقبة الماضية، وليس كامتداد لها. وارتبط بهذه القطيعة تبدل جذري في الموقف من الشريعة. ذلك أن اجتهادات الفقهاء لم تعد منذ ذلك الوقت امتدادا للشريعة ، ولكنها أصبحت شيئا آخر بعيدا كل البعد عن الاجتهادات السابقة التي كانت تتم في إطار الدولة والتاريخ الاسلاميين. لقد توقفت الشريعة عن التطور بالفعل، منذ تبلور الشعور بأن المجتمع الاسلامي يعيش في حقبة جديدة لا علاقة لها بالحقبة الاسلامية السابقة. وبالرغم من الحديث المتجدد منذ بداية هذا العصر الحديث عن فتح باب الاجتهاد، فإن هذا الباب لم يغلق بالفعل إلا مع انهيار الدولة الاسلامية السلطانية في العصر الحديث. فقد توقف بعد هدا التاريخ أي تراكم حقيقي في الاجتهاد الشرعي، وأصبح ينظر للشريعة على أنها ما تراكم قبل ذلك من اجتهادات الفقهاء.

والواقع أن الشريعة قد توقفت عن التطور في القرن التاسع عشر، أي عندما بدأت الدولة التقليدية نفسها تلجأ إلى القوانين والإجراءات القانونية المستمدة من القوانين الوضعية من دون أن تمر بوساطة الفقهاء والعلماء أو تعتمد على تخريجاتهم. وقد تابعت الدولة الوطنية هذه الطريقة، قبل أن تتخلى عمليا وبالتدريج عن الاعتماد على الشريعة كمصدر أساسي أو وحيد للقانون، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تخليها عن استخدام الخطاب الديني من أجل إضفاء الشرعية على سلطة ظلت تفتقر إلى الشرعية إلى حد كبير في كل نشاطاتها، بما

في ذلك في التعبئة الوطنية والقومية، وتأسيس اللحمة الاجتماعية. وقد زاد مع الزمن الاعتماد على النقل عن المدونات الأجنبية، كمصدر ثان للقانون، يستمد مشروعيته من الحاجة إلى استدراك التأخر الحضاري، وزيادة التوظيف في الدولة كأداة رئيسية لتحقيق التلاحم الاجتماعي والتماهي الجماعي.

والواقع أنه مع تطور الدولة الحديثة ومفهومها في الوعي العام، تولدت فكرة جديدة عن القانون، ومكانته ودوره ووظيفته في التنظيم الاجتماعي والسياسي. وليس المقصود بالقانون وجود قائمة من الأحكام الثابتة والمتعارف عليها التي يتوجب على الدولة تطبيقها، وهو المفهوم الشائع للشريعة الدينية الفقهية المستمدة من أحكام الكتاب. ولكن القانون أصبح يعني في الوقت نفسه الطريقة التي تستمد بها هذه الأحكام، والسلطة التي تقوم بتطبيقها، وطريقة هذا التطبيق معا. بمعنى آخر، إن مضمون هذه الأحكام أقل أهمية في المفهوم الحديث للقانون من الإطار الشكلي، أو الرسمي الذي تمارس فيه، والذي يجسده اليوم النظام التشريعي والنظام القضائي معا، ويعبر عنه نمط معين لتوزيع السلطات في المجتمع الحديث.

ولو تأملنا في الموضوع قليلا لأدركنا أن النزاعات التي تثيرها اليوم مسألة تطبيق الشريعة في المجتمع العربي لا تنبع من الاختلاف حول شرعية أو عدم شرعية استلهام الأحكام الدينية، وفهم المقاصد الشرعية والاجتهاد فيها، بقدر ما تنشأ عن تباين النظر في كيفية استخلاص هذه الأحكام وتطبيقها. فبهذه الكيفية يرتبط مفهوم الدولة القانونية بالمعنى الحديث للكملة، أي الدولة التي لا يكون تطبيق القانون هدفا لها فحسب ولكنها التي تخضع هي نفسها للقانون. فالدولة الاسلامية السلطانية التقليدية، كانت تمارس من دون شك مهمة تطبيق الأحكام وتستلهم في عقيدتها الخاصة قيم العدل، مثل كل دولة سياسية، بيد أن هذا التطبيق وذاك النزوع لم يمنعاها ولم يكن من المحتم أن يمنعاها من أن تكون دولة تعسفية، أي يرتبط تطبيق القانون فيها أو يرتهن بمزاج الحاكم نفسه وهواه ونفسية القاضي

وعبقرية الفقيه. ونتيجة ذلك أن الحكم على الأمر نفسه يمكن أن يختلف حسب القاضي أو حسب مقام الشخص المحكوم الاجتماعي ومكانته ووضعه الديني أو المدني.

ومفهوم القانون عكس ذلك تماما. فقد نشأ هذا المفهوم عن تطور مفهوم الدولة ذاتها ووظيفتها وتطور مفهوم السياسة وغاياتها معا، كما ارتبط بتبدل مفهوم الدين وظهور فكرة جديدة عن المجتمع المدني، وحاجات الاجتماع الانساني. وفي سياق هذا التبدل تغير مفهومنا نحن أنفسنا لمسألة الشريعة ومكانتها ودورها في النظام العام الاجتماعي. فبعد أن كانت الدولة في الماضي هي الوعاء الخارجي، الذي يستمد قوته من عوامل أخرى، خارجية أصبحت هي مصدر تنظيم وعقلنة الحقيقة الاجتماعية. وكما كان الايمان بعقيدة واحدة، أو بمذهب من العقائد، هو محور تكوين الجماعة، وهو ما أطلق عليه القدماء اسم الملة، أصبح التفاهم حول طبيعة القانون، أو الخضوع لقانون واحد، هو محور تكوين الأمة بالمعنى القومي للكلمة. وما كان من الممكن لتطبيق الشريعة الدينية أن يتحول في نظري إلى شعار سياسي يعبيء الجمهور اليوم لو لم تنشأ من قبل في وعينا الحديث فكرة القانون كمحور للعمل السياسي ونشاط الدولة وكقيد عليها، ولو لم يتم في الوقت نفسه تعميم فكرة القانون الوضعي على الشريعة نفسها، أو تحويل هذه الشريعة إلى قانون أو ما يشبه القانون الوضعي الحديث. فبهذا التحويل وحده أصبح من الممكن لتطبيق الشريعة أن يكون محور شرعية جديدة، أو مطلبا سياسيا مساويا لبناء الدولة، وبهذا وحده أصبح تطبيق القانون الديني أو المستمد من الدين جوهر النشاط السياسي أو الموضوع الأول للسياسة في المجتمع الاسلامي الحديث. وهذا يفسر لماذا أصبح الحديث عن تطبيق الشريعة الدينية مرتبطا بمقتضيات سياسية، وصار يطرح كوسيلة لإخراج الدولة من أزمتها، أكثر مما يطرح كمحاولة لإحياء الأمة الاسلامية بمعنى الملة أو وحدة الجماعة المؤمنة.

هكذاتحولت مشكلة تطبيق الشريعة إلى حجر المحك في إعادة بناء السياسة العربية، وأصبحت موضوع امتحان ضميري وامتحان قوى سياسية اجتماعية في الوقت نفسه. وبقدر ما تحول الدين إلى مركز الجدال في مستقبل الاجتماع السياسي العربي، أصبح تطبيق الشريعة اليوم جوهر هذا الجدال وموضوعه الأول.

لكن تعميم فكرة القانون الوضعي على الشريعة الدينية لم يلغ الطابع المقدس لها، ولكنه بالعكس حول المذهب الفقهي الذي كان الوجه المدني والبشري لها، كما ذكر الجرجاني، إلى شريعة من حيث هي دين، وفرض معاملته معاملة الأحكام الدينية. إن ما حصل في الواقع هو عكس ما عرفته التجربة الاسلامية التي تبعت تأسيس الدعوة. فقد ارتبط نشوء الدولة الاسلامية الأولى بتضييق دائرة المقدس إلى أقصى حد، وفتح مجال الاجتهاد العقلي المدني للمجتمع في كل الميادين بما في ذلك في ميدان القانون والفقه والأحكام. أما في التجربة الراهنة فإن شعار تطبيق الشريعة بقدر ما يجعل من الشريعة منظومة أحكام قانونية ويفصلها عن قيم الرحمة والايمان والتواصل المباشر مع الله، يضفي عليها طابعا مقدسا ومتميزا بالمقارنة مع القانون الوضعي الذي يجعله مساويا للعلم العقلي البشري المفتقر لكل ضمانة وشرعية. وبينما قادت التجربة الاسلامية الأولى إلى التوحيد بين عمل الوحي وعمل العقل والتفاهم والتكامل بينهما، يؤدي وضع اجتهاد الفقهاء على مستوى الأحكام الدينية النصية نفسها إلى تحويل النقل إلى مصدر وحيد للمعرفة والقانون.

إن خطورة التبدل في مفهوم القانون والشريعة هذا لا تكمن في نظري في ما تمثله من عودة إلى التأكيد على مركزية الايمان الديني والمقدس عموما في النظام الاجتماعي، أي على الشريعة كدين، ولكن بالعكس من ذلك فيما تضفيه من قدسية لا شرعية على عمل العقل الماضي، في الوقت الذي تعلن فيه موت العقل وتعمل على تحطيم شرعيته، وترفض الاعتراف له بالقيمة الثابتة في الوصول إلى

الحقيقة الدينية أو المدنية أو المشاركة المستقلة في تكوينها. هكذا يظهر التمسك بالدين والقانون الديني هنا بمثابة إلغاء للشريعة من حيث هي مذهب ومذاهب عقلية في الاجتهاد والجهد لاستكمال الأحكام حسب متطلبات التاريخ، ومن ثم بمثابة رفض لأي تجديد، أي رفض لإمكانية الاجتهاد العقلي من جديد لاستكمال الشريعة كما كان عليه الحال في التاريخ الاسلامي كله. وليس الدافع إلى ذلك سوى تحويل الشريعة إلى محور عقيدة سياسية وخطاب متميز للسلطة، يقف في مواجهة الخطاب العلماني الذي ارتبط ولا يزال بالنخبة السائدة. فكما يستمد الخطاب العلماني شرعيته التاريخية من تجربة التقدم الحضاري والتقني والعلمي الذي ارتبط مفهومه بها، يستمد خطاب السلطة الاسلامية المعارضة اليوم شرعيته من تجربة التقدم الحضاري الذي ارتبط بالايمان وبانتشار الاسلام ويتغذى منهما. إن الشريعة تبدو هنا بمثابة قانون وضعي من جهة، أي كشريعة للمجتمع والسياسة، ولكنها شريعة متفوقة على الشريعة الوضعية في مصدرها الإلهي، مما يعني ضمانة متميزة لها تؤكد ثباتها وإطلاقها وصلاحها لكل زمان ومكان، في مواجهة القانون الوضعي كتجسيد للعمل وللعقل الانسانيين وبالتالي، كبضاعة منحطة بالمقارنة مع القانون الالهي.

والحال أن الفقه كمنظومة من الأحكام، وطريقة في الاستنباط وتفسير الآيات، وكأسلوب في الاستخدام، هو عمل تاريخي تراكم عبر القرون على أيدي العلماء والفقهاء، وليس عقيدة أساسية، وإن كان قد استلهم بالطبع الحكمة والشرع الالهي المبثوث في القرآن واقتبس منهما معانيه. والقانون، مهما كان مصدره، دينيا أو وضعيا، هو قبل أي شيء آخر، أداة مدنية تختلف اختلافا كليا عن الشريعة الدينية. فالقانون يهدف إلى إخضاع علاقات الناس وسلوكهم لقواعد ثابتة. وهو لا ينظر إلى ايمان الناس ونواياهم، ولكنه يحاسبهم على سلوكهم الظاهر. وهذا هو الأصل في التمييز بين الجماعة السياسية والدينية.

فالمحاسبة على الضمير هي من خصائص السلطة الدينية الأبوية المحضة، في حال اعترف الدين بمثل هذه السلطة. فالشريعة ترتبط بالايمان كفعل مؤسس أول للالتزام بالقاعدة أو الخضوع لنظام، ولا تتحقق من دونه. وبالمقابل ليس هناك دولة أو اجتماع سياسي من دون قانون خارجي. فإذا اعتمد مثل هذا الاجتماع على المحاسبة على الضمير والنوايا فقد هويته وهدد بأن يتحول إلى نظام محاكم التفتيش وأنتج بالتالي دمار العقل والحرية أصل كل اجتماع مدني. والواقع أن الدولة العربية الاسلامية قد نشأت وتطورت بقدر ما نجح القادة والفقهاء في التمييز بين الشريعة من حيث هي دين وانقياد لله، أو بالأحرى ايمان وسرائر ونوايا، وبين الشريعة من حيث هي قانون وأحكام شكلية مطبقة أو يمكن تطبيقها على جميع الناس بصرف النظر عن نواياهم. وهذا هو معنى قول عمر بن الخطاب، لنا الظاهر ولله السرائر ، وهذا هو منطلق التمييز بين منطق السياسة وبين منطق الدين، حتى بالنسبة لتلك السياسة التي ولدت في حجر الدين واستمدت منه كل قيمها ومفاهيمها وأهدافها. ولا شك أن كون مرجعية هذا القانو ن مرجعية إلهية قد ساهم في تحقيق الطاعة الأعمق له، حتى صارت تجسيدا للطاعة والانقياد لله وأحكامه. لكن ذلك لم يلغ التمييز العميق بينهما، ولو أن هذا التمييز اختفى لأصبح الخضوع للدولة هو التعبير الضروري للخضوع لله، ولحصل الشرك الذي جعل الاسلام من الجهاد ضده مبرر وجوده الأول. لقد تم استخدام الايمان كأساس لبناء نظام قانوني وحقوقي وأخلاقي سياسي قائم بذاته. وبقدر ما تحول الايمان إلى شأن خاص وترك لله أمر محاسبة الناس على نياتهم الحقيقية، تحول الاسلام إلى ممارسة أو خضوع للقانون أي إلى دولة وسياسة. و أضحى الدين إطارا لنظام إجتماع سياسي، بقدر ما أصبح يركز على التقيد الظاهر بالأوامر والنواهي، من دون أن يخلط حكم الدولة بحكم الله، أو قانون السياسة بقانون الضمير الديني.

ولو أردنا التمييز أكثر بين الاصطلاحين قلنا إن القانون هو من أدوات الدولة والقيادة السياسية والإمارة المدنية، وهو أساس بناء الدولة ٩. أما الشريعة فهي الدستورَ الذي يحدد القيم والمباديء الأساسية لحياة الجماعة، ومبررات وجودها، سواء أكانت الدولة قانونية أم لا، وسواء أوجدت أو لم توجد. فمشكلة الدولة هي تنظيم الاجماع، بالمعنى الذي اشتق منه مفهوم الاجماع كمصدر رابع من مصادر الاجتهاد في الاسلام. وهي لا تهتم بمضمون هذا الاجماع، وإنما تعمل عليه من حيث الشكل، أي من حيث تنظيم استخراجه وتحقيقه، ثم تنفيذ ما ينص عليه، أي مضمونه والسهر عليه. وليس على الدولة أن تخلق هذا المضمون أو تصوغه، وإنما هو بالضرورة، من إنتاج الجماعة والمجتمع. والدولة بوصفها المنظمة لاستخراج الاجماع، لا بد أن تعكس قيم هذا الاجماع ، سواء كان المجتمع متدينا أم لا. وليس عند الدولة، مهما كان اسمها، دستورا خاصا ومضمونا خاصا يمكن أن تقترحه على المجتمع لايكون صادرا عن هذا المجتمع، إلا إذا افترضنا أن لهذه الدولة صلة مباشرة مع قوة أخرى تستمد منها مثل هذا الدستور. وفي هذه الحالة ينبغي الحديث عن دولة الله، وليس عن دولة المسلمين، كما ينبغي التسليم بأن القائمين على هذه الدولة هم الممثلون المباشرون لإرادة الله. والواقع هذا هو المنطق الذي قامت عليه الكنيسة ١٠.

وبالمقابل أدى تسرب مفهوم القانون الحديث والوضعي إلى الفكر الديني نفسه إلى مطابقة مفهوم الشريعة نهائيا مع مفهوم القانون وتحويل الاسلام إلى ما يشبه المدونة المادية للأحكام والنصوص المحددة التي تنظم حياة مجتمع ما من الوجهة السياسية، وبالتالي تقليص العمق الروحي والديني له. والأصل أن الشريعة هي أولا الطاعة والانقياد لله، وهي ثانيا التضامن الجماعي الأخوي، وهي ليست إلا ثالثا المنهج الذي يمكن أن تستمد منه أحكام عديدة ومتبدلة في الحياة الدنيا والآخرة. فهي رؤية شاملة تطبع الانسان في كل أبعاده الفردية والجمعية، المادية

والروحية، وتحدد له غايات وجوده الكبرى وأهدافه. وهذه الرؤية لا تتطابق مع المنظومات القانونية أو السياسية المحددة التي تقام عليها أو تستمد منها، هناوهناك ولا تختلط بها. فهذه المنظومات ليست إلا نتاج ظروف تاريخية خاصة، وهي ترد على حاجات اجتماع سياسي معين. وبعكس القيم الكبرى والعقائد الدينية الأساسية، ينشأ القانون في حجر مجتمع بشري، ويتخذ كل حكم قانوني حتما من قبل إنسان ويطبق على إنسان آخر، بوسائل مدنية، ويلقى من خلاله الفرد عقوبة أو جزاءا أرضيا أيضا. والانسان المطبق لحكم، سواء استمده من منهج ديني أو وضعي، يمكن أن يخطيء في كل هذه العمليات المتعلقة بشرط سن القانون وتطبيقه. ومن هنا حاجة كل قانون لإطار إجتماعي وسياسي يضبط ممارسته وتكوين المؤسسات التي تحمل على عاتقها تطبيقه.

والهدف أنه لا بد أن نميز بين الشريعة التي هي وحي الله وسراطه، وهي التي تتوجه إلى الانسان أفرادا ومجتمعات، بصرف النظر عن ظروفهم وقومياتهم، كما تخاطب الدول، من دون تمييز، وبين القانون الذي هو تحويل هذه الإرادة إلى وسيلة للحكم على الأرض، وأداة للدولة، ومن ثم إلى نظريات ومعارف وأحكام مدنية محددة ومصاغة حسب حاجات الدولة والنظام الاجتماعي. فمنذ اللحظة التي تمر فيها الشريعة عبر الإجماع ويعاد تفسيرها على ضوء الحاجات الاجتماعية والأوضاع والظروف التاريخية، تصبح شيئا مختلفا كليا عن الوحي الإلهي مهما كانت مطابقة له في الأحكام. وهذا الاختلاف نابع من أنها تتحول إلى تعبير عن إرادة المجتمع والجماعة والبشر، كجماعة مدنية، اللهم إلا إذا اعتبرنا الجماعة الاسلامية جماعة مقدسة، وأن رأي الجماعة والاجماع من وحي الله، وهو ما لا يقبله الشرع نفسه. إن الاجماع بما هو تحصيل لرأي عام مستمد من فهم وتفسير وتأويل مجموع المسلمين للشرع - وهو بهذا المعنى شرط نفاذ المسلمين كجماعة إلى مضمون ومعاني القرآن والسنة معا - هو الذي يعكس الاجتهاد بمفهومه

الأعمق، كمشاركة ومساهمة للأمة عامة، في فهم دينها ورعاية مصالحها، وتقرير مصيرها، وهو الذي يحول الشرع الالهي إلى قانون وضعي، أي إلى حكم يقر من قبل بشر، على بشر ولصالحهم وبأيديهم ١١ . وبهذا المعنى فإنه يتحول إلى حكم مدني، إنساني، في الوقت ذاته أو حتى لو كان يحقق في أهدافه غايات إلهية. وإلا فليس من الممكن تصور أن الله هو الذي ينتقم من المجرم عندما يطاله القانون. إن الذي يعاقب على الأرض، حتى عند تطبيق الأحكام الدينية، هو الحاكم البشري نفسه، وهو المسؤول عن الحكم الذي يطلقه، وعن صحته أو خطئه، وعن صلاحه أو عدم صلاحه، وعن مطابقته للعدل الالهي وحكم الله أو عدم مطابقته. وهو لا ينفذ بأي شكل إرادة الله، ولا يعيره ذراعه، ولا يقوم في مكانه بتطبيق قصاصه. فقصاص الله مكانه وموعده يوم القيامة، وليس هناك من ينوب به عنه. وقصاص المجتمع هو قصاص مدني وأرضي، سواء أكان مستوحى من تعاليم الله أو العقل. ولا يعوض عن قصاص الله الذي يثيب الحاكم والمحكوم معا. وإذا لم يكن هناك وصاية على المسلمين في دينهم بحسب منهج الشريعة، وكان التصور الذي يجمعون عليه في أمور دنياهم هو التفسير المعبر عن إجماعهم في حقبة معينة، أي هو القانون (الوضعي، الاصطلاحي، الذي تم الاتفاق عليه)، فإن تحقيق القانون النابع من إجماع الأمة الاسلامية هو شرط لتحقيق الدين والشريعة.

والمقصود هو ما ذكره الجرجاني من ضرورة تمييز الشريعة بما هي دين منسوب إلى الله، أي نابع منه، وبين الشريعة بما هي مذهب فقهي، وإجتهاد، منسوب للمجتهد. والخلط بينهما يهدد بأن يحول البشري والمدني والانساني إلى إلهي، بصرف النظر عن صفاء النية والطوية. وبمعنى آخر، ليس الفقه هو القرآن ولا الترجمة الحرفية له. إنه مختلف عنه بماهيته، وطريقة استنباطه أو التوصل إليه، وأهدافه، أي في مبدأ وجوده، اختلافا جوهريا، بقدرما هو نتاج بشري، منهجه العقل، والتأمل في القرآن والمجتمع والطبيعة معا، وسعي إلى ترتيب مسائل، وتنظيم

أحكام متفقة مع حاجات الاستخدام في الدولة، أو في المجتمع أو لدى الفرد المؤمن. والفقه هو القانون بالمعنى الوضعي للكلمة، أي بما هو وضع بشري انطلاقا من تأمل في كتاب الله، وتحقيق لمقاصد الشريعة، وسعي لخدمة المجتمع والسياسة المدنية. والفقه المنسوب للمجتهد، كالقانون المنسوب للحقوقي الحديث، لا يختلط بالقيم الدينية ولا بالمباديء العقلية التي يؤمن بها المجتمع ويسير عليها، ولكنه يمثل الأحكام الشكلية المتعلقة بتنظيم ممارستها من قبل المجتمع أفرادا وجماعات. إنه تنظيم شكلي، أي رسمي وعملي لقواعد هذه الممارسة. أما القيم، سواء المنسوبة إلى الله، أو إلى المجتمع، فليست من اختصاص الأحكام الفقهية والقانونية. إن القانون، والفقه كنمط قانوني، يكرس هذه القيم ولا ينشؤها.

ومن خصائص القانون، أو ما أطلق عليه فقهاء المسلمين في الماضي اسم الفقه الشرعي، وهو كما قلنا تحويل الشرع الإلهي إلى قانون إنساني، للمجتمع الانساني وعبر تفسير وإرادة المجتمع الانساني، هو أنه خاضع للتغير والتبدل، لأنه قانون سياسي ومدني، بعكس شرع الله الثابت المحفوظ، والذي يشكل المرجع الدائم والملهم لقوانين متجددة. وأهمية التأكيد على ضرورة أن لا يوضع الفقه الاجتهادي في موضع شرع الله، هو تجنب خطر أن يستغل اسم الله من قبل سلطة مدنية وزمنية لامحالة، من حيث الواقع ومن حيث الكينونة، ومهما كانت فكرتها عن نفسها، وأن يفسر حسب اتجاه المصالح والمنافع والتنافسات البشرية، مما يهدد بإفساد الدين والقيم الروحية، كما يهدد بإفساد روح المسؤولية السياسية وقاعدة المحاسبة، بما في ذلك على التفسير الديني.

لا تنسب الشريعة إذن بالمعنى الفقهي إلى الله، فهي ما استخرجه فقهاء المسلمين ومجتهدوهم من دين الله لصوغ قانون لمجتمعهم السياسي. وبالرغم من أن مصدر هذا القانون هو التأمل في الشرع الإلهي فهو ليس من الناحية الشكلية، والقانون كما ذكرنا تنظيم شكلي لقرارات وأحكام، إلا قانونا عقليا أو مبنيا على

الاجتهاد العقلي. وقد تحولت هذه المنظومة الشرعية القانونية إلى تراث قانوني يشكل جزءا لا يتجزأ من الاجتهاد العام الفقهي في القانون.

فليسَ هناك إمكانية للهرب من حقيقة أن دولة المسلمين هي الدولة التي تنفذ الرأي والإجماع الذي يقره المسلمون مهما كان نوعه، والتفسير الغالبي الذي يقبلون به، في ظرف ما وفي حقبة ما، للمصالح العامة، التي يشكل ضمانها المقصد الأول للشريعة. إن النقاش الوحيد حول الدولة هو في الواقع نقاش حول تنظيم الاجماع من الناحية الإجرائية. هل هو الديمقراطية التمثيلية التي يشارك فيها جميع المسلمين على قدم المساواة أم هي حكم الفئة العالمة والعارفة الدينية وغير الدينية، أم هي العلماء وحدهم. ولأن العقيدة الاسلامية لا تقر بكهنوت متميز في شؤون الدين، فليس من الممكن لها أن تقر بكهنوت في شؤون المجتمع. وليس من الضروري أن يبقى أمر تنظيم الاجماع في الأمة الاسلامية مرتبطا بالدائرة الفقهية، أو أن يكون تعبيرا عن اتفاق العلماء، بعد أن أصبح من الممكن مع تطور وسائل التنظيم السياسي الحديثة تحصيل الاجماع على مستوى جماعات المسلمين من دون استثناء.

أما إذا كان المقصود أن هناك بنية خاصة متميزة للدولة، وللممارسة السياسية وأسلوب الحكم، سوف يبدأ وضعها موضع التنفيد عند استلام الحزب الاسلامي للسلطة، فهذا يعني أن هناك عدم تمييز حقيقي بين الدولة كإطار إجرائي لتحقيق الارادة العامة، وهو الذي يجعلها تستمر من وراءتبدل الفئات الحاكمة ولا تجعلها متماهية مع الحزب والقوة التي تتحكم بها، وبين هذه القوة التي تجعل نفسها مصدر شريعة وقانون ونمط حياة جديدة ومتميزة. والواقع أن هذا الخلط ناجم هو نفسه عن عدم ترسخ مفهوم الدولة ذاته، وعدم تميزه عن مفهوم الحكم أو الحزب الحاكم. ولو حصل ذلك لكان من المفروض الحديث عن دولة ديمقراطية أو ديكتاتورية وعن نظام اسلامي.

وينطبق الأمر نفسه على مفهوم الشريعة. فتطبيق الشريعة الالهية، إذا كان يقصد منه تطبيق القانون المستمد من القيم والمفاهيم والأحكام الدينية الاسلامية، فهو الأمر الطبيعي حتى في القوانين العلمانية. لأن المجتمعات لا تستطيع أن تستبدل قيمها وعوائدها وعقائدها. فالقانون العلماني لم يلغ الأعياد الدينية ولكنه حولها إلى أعياد مدنية، ولم يخترع نظاما جديدا للإرث والعلاقات الشخصية ولكنه عمم ما كانت تعرفه المجتمعات من تراثها ودينها ثم طوره مع الزمن وعدل فيه وأضاف إليه مع تطور الحضارة وحاجات المدنية. أما أذا كان المقصود من تطبيق الشريعة اعتبار النظام الفقهي المتراكم في الماضي والمستمد من الأحكام الدينية نظاما إلهيا، لا يمكن إضافة شيء إليه أو تنقيص شيء منه، ولا يستطيع أن يفهمه أو يطبقه إلا من يدرك المعاني العميقة للقرآن والشريعة الدينية عامة، ولا يخضع بالتالي للنقد والتعديل والمحاكمة العقلية، ولا يستند في شرعية وجوده على إجماع أو إرادة شعبية عامة، فهذا يعني ابداع مفهوم السلطة الدينية والكنيسة بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي هذا الابداع، ومن ورائه، تختلط الشريعة بما هي إرادة الله مع القانون بما هو أداة زمنية وعقلية خاضعة للتعديل والتبديل من أجل تحسين وسائل تنظيم مصالح البشر بالاعتماد على إرادتهم العامة ومشاركتهم. وفي هذا الابداع أو البدعة أيضا تتحقق المطابقة المطلقة وغير المقبولة بين التفسيرات والاجتهادات الفقهية من جهة، وترجمة الآيات والنصوص الدينية من جهة ثانية. وفي هذه المطابقة إضاعة للسياسة التي هي التعبير عن قيم ووسائل تنظيم المجتمع لنفسه كمجتمع، بحيث لا تكون الدولة نفسها بعد ذلك إلا القبعة التي تظهر من هذا التنظيم أو الشكل الخارجي له. وإضاعة للشريعة بما هي مراهنة على الانقياد لله والتقرب إليه في الخضوع للقانون. إن مناقشة السياسة تستدعي أساسا مناقشة القيم الأساسية والمباديء والمفاهيم النظرية التي تشكل أدوات تبنين المجتمع ودستوره الحقيقي، أو حقيقته السياسية التي كثيرا ما تقصر الدولة في

عكسها والتعبير الصادق عنها. وتركيز السياسة في الدولة هو مصدر العقلية الانقلابية. وكل حديث عن الدولة بوصفها حاملة لرسالة المجتمع وبديلة عنه، هو في الواقع حديث عن سياسة الانقلاب كقاعدة للاصلاح، وهو في الواقع تغطية لإرادة تغييب السياسة.

وقانون الدولة اليوم لايمكن أن يكون شيئا آخر سوى ما تجمع عليه الجماعة، سواء أكان ذلك منظومة الأحكام التي طورها فقهاء الاسلام السابقين وأطلقوا عليها اسم الشريعة أو غيرها. إن الدولة ليست مؤهلة لأن تحدد للجماعة قانونها وشرعتها، ولكنها مكلفة بتنفيذ وتطبيق قراراتها. فإذا وجدت الجماعة أن المنظومة الفقهية المستمدة من القرآن، حسب علوم التفسير ومناهج البحث التي كانت متبعة سابقا، هي التي تتفق مع غاياتها وأهدافها ووضعها، لا تستطيع الدولة أن ترفض تنفيذ إرادتها، وكذلك إذا وجدت الجماعة أن من الصالح العام أن يعاد النظر في هذه المنظومة أو يضاف إليها أو يعدل فيها. فهذا كله من عمل السياسة المدنية التي لا يمكن أن يحل محلها في الاسلام أي شيء آخر منذ اللحظة التي نفى فيها السلطة الدينية التي تستطيع أن تحسم، خارج إجماع المسلمين، في مسألة صلاحية التفسيرات والتأويلات الدينية. فالقانون يمكن تغييره ويجب تغييره بتغير الأحوال، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استمد شرعيته وقوته من الجماعة التي تصوغه. أما الشرع الالهي فليس له تغيير، لأن الذي يملك الحق فيه هو الله الذي لا يتغير. بل إن غياب السلطة الدينية في الاسلام يجعل من السلطة المدنية، أي من الاستخدام المعمم والمشترك للعقل من قبل جميع المسلمين، الضمانة الحقيقية لتحقيق الشرع. إن طرح عكس ذلك يعني وضع القانون في مواجهة الشرع ووضع الانسان في مقابل الله، ووضع الدولة في مقابل الجماعة، ووضع الوحي في مقابل العقل، وهو أساس الأزمة الدينية والسياسية التي أصابت المسيحية في القرون الوسطى ودفعتها وراء الحكم الديني والبابوية السياسية. فليس هناك مفر، إذا أردنا

التقريب بين السلطان والقرآن والمصالحة بينهما، كما كان عليه التقليد الاسلامي الدائم، من التمييز الشديد بين إرادة الله وإرادة الدولة، وبين شرع الله وأمره وبين قانون المجتمع وحكم الحاكم. تماما كما كان شرط تحرير الايمان، بما هو تقريب بين الله والبشر، التمييز الدقيق بين العبودية والربوبية، بين الانسان والله، وهو موضوع كل الكلام الاسلامي القائم على التنزيه والتوحيد ١٢.

وعلى مستوى المجتمع، ليس على الدولة أن تحدد أي موقف من العقيدة أو الرأي أو الفقه الديني أو القانوني. فبلورة الاجماع، سواء في ميدان القيم الكبرى أم القوانين أم المباديء، هي ثمرة صراع الآراء وتنافس المجتهدين المسلمين داخل المجتمع، وتكوين الرأي الغالب. وليس هناك ما يمنع أن تتفق الجماعة على تضمين القانون الذي تسنه لنفسها كل المنظومة الشرعية القديمة أو أجزاء منها أو أن تستقي منها. وهذا هو التنظيم الوحيد للاجتهاد والاجماع اليوم في المجتمع الاسلامي بما هو مجتمع مدني. أما غير ذلك فإن الدولة سوف تضطر إلى الأخذ برأي فئة من الجماعة ضد فئة أخرى باعتباره التجسيد الأصح أو الأفضل لقيم الشرع أو الترجمة الأمثل لكلام الله، مما يعني حرمان الآخرين من حقهم في هذا التفسير والتأويل المنطوي لا محالة على مصالح معلنة أو خفية. وفي هذه الحالة نكون قد عملنا على مخالفة قاعدة ومبدأ إسلاميين أساسيين يؤكدان على أن جميع المسلمين مسؤولون بالتساوي عن شؤون دنياهم، وكلهم راع ومسؤول عن رعيته، وكلهم مسلمون بالدرجة نفسها، ولهم الحق ذاته في الاجتهاد، وليس لأحد أن يفرض على مسلم رأيه أو يشكك في ايمانه.

وإذا كان القانون هو الاحكام التي ينظمها العقل انطلاقا من القيم الدينية أو العرفية التي يمارسها المجتمع، أي من إجماع الناس واجتهادهم، فلا يقلل هذا من قيمتها وصلاحها، ولا يجعلها بالضرورة في تناقض مع شرع الله. وأخطر ما يمكن أن يصيبنا هو أن نضع العقل في مواجهة مع الوحي والنقل، فيحصل لنا ما

حصل للكنيسة تماما في القرون الوسطى. إن مقياس العلاقة الأساسية بين العقل والوحي هي تلك التي نستمدها من الحديث الشريف، وهو قاعدة ينبغي أن نطبقها في كل ما يتعلق بوجودنا على هذه الأرض، وموقفنا من العقل والدين: إعقلها وتوكل. فالعقل، هو شرط التوكل على الله، تماما كما أن المسؤولية في الأحكام الشرعية نفسها مرتبطة بالعقل والرشد. والعقل يأتي قبل التوكل لأنه يرتبط بتنظيم الحياة الدنيا والمادية، في حين أن التوكل هو الفضل الذي يناله الانسان من الايمان.

والقانون في مقابل الشريعة هو استخدام العقل من قبل المجتمع، ونظام العقل، في مقابل استخدام التوكل والاعتماد على الايمان. ولو كانت هناك ضمانة كافية بأن كل الناس يتصرفون من منطلق الايمان والخوف من الله، من دون خطأ ولا زلل، لما كانت المجتمعات بحاجة لعقل، أي للتنظيم وللقانون الناظم. ولكن المجتمعات لا تستطيع أن تعتمد على التوكل وتأمل بالعون الالهي، الذي هو جزاء الايمان، من دون أن تلتزم بالسنن الكونية، وتخضع لميزان العقل الموضوعي، بما في ذلك في ميدان المجتمع. والحكمة الكبرى لهذا الحديث الشريف هو أن العون الالهي والايمان لا يعفي من العقل، وأن الشريعة بمعنى منهج الايمان لا تغني عن القانون. ذلك أن الشريعة تفترض الايمان حتما والوازع الداخلي الذي هو نتيجته المباشرة، وهو الذي يميزها عن القانون الذي لا يلحظ في تطبيقه مكانا لمشاعر الناس وباطنيتهم بقدر ما يفرض عليهم الانصياع لضوابط وقواعد معلومة وثابتة. وإذا لم نرد أن نضع الشريعة كل مرة مقابل القانون، فنحن نقول إن جوهر الحكمة النبوية هو أن الشريعة لا تتحقق بنفي القانون ولكنها تحتاج إلى تدعيمه. ومن هنا امتناع الفقهاء عن الفتوى بتطبيق الحدود إذا كانت الشروط القانونية، الاجتماعية والمادية والسياسية، غير متوفرة أثناء ارتكاب المعاصي ١٣.

إن أحد المصادر الكبرى لاستمرار النزاع الراهن بين أنصار القانون الوضعي

والقانون الاسلامي هو النظر إلى المسألة القانونية والفقهية من زاوية المقارنة والمفاضلة بين منظومتين من القيم أو قائمتين من الاحكام. والحال أن المسألة ليست مسألة اختيار بين أحكام ونصوص قرآنية ومدنية بقدر ما هي مسألة تقرير لطبيعة السلطة التشريعية نفسها وأهدافها. فهي إذن مسألة سياسية بالدرجة الأولى تتعلق بتحديد منهج استنباط القانون في المجتمع، والأطر الشكلية لتبني الاجتهادات القانونية الفردية، سواء جاءت من قبل علماء الدين أو فقهاء السياسة، واعتمدت على العقل أو النقل، وكانت محافظة أو تقدمية. إنها مسألة تعيين من يصنع القانون، وكيف، ولماذا. وفي هذه الحالة لا يبقى لمشكلة تجديد الاجتهاد وتأويل النصوص التي تكون موضع احتراز في الضمير الحديث قيمة كبرى ١٤.

فالتجديد الحقيقي في إطار الدولة الحديثة لا يتعلق بمضمون الأحكام مباشرة، ولكن بالإطار المؤسسي لتبني الأحكام من قبل المجتمع. وهذا الإطار هو الذي يتحكم، بالفعل، بقدر ما يضبط وضع الأحكام الجديدة، بحركة الاختيار الأول التي تجري داخل المجتمع نفسه على مستوى التنافس والمقارنة الحرة بين مختلف أنواع الجهد الاجتهادي والابداع وإعادة التأويل. وليس هناك من حظر ممكن على هذا النشاط التأويلي، كما أنه ليس من اختصاص السلطة السياسية أن تؤكد خيارات لا تكون نتيجة للإجماع، أي لرأي الأغلبية. وليس هناك من دين يجنح نحو تأكيد وجود سلطة تشريعية شعبية مثل ما يجنح إليه الدين الاسلامي، لتغييبه فكرة السلطة الدينية. فالشريعة فيه، أي استخلاص الاجتهاد الصحيح، تستدعي وجود السلطة التشريعية المستقلة التي تنظم اجتهاد المسلمين عامة، أي تستخلص إجماعهم، كما يستدعي بقاء الدين، كجماعة، الدولة والسلطان.

إن الاختيار الوحيد المطروح أو الذي يمكن أن يطرح هو بين نمطين من أنماط ممارسة الاجتهاد الفقهي: الأول تعبر عنه الفتوى، كطريقة لانتاج الأحكام الفقهية الموجهة بالتساوي للأفراد والجماعات والسلطات، والثاني يعبر عنه بناء السلطة

التشريعية عبر المجلس النيابي كمنهج في سن القوانين وتنظيم الأحكام. والفرق الجوهري بين الحكم الفقهي والحكم القانوني الحديث نابع من الفرق في منهج العمل وفي طريقة استخلاص الأحكام، لا في مضمونها. فإذا كان لكل عالم أو فقيه الحق في إصدار فتوى موجهة للعامة والخاصة، لا تكون بالضرورة ملزمة، ولا نهائية، أو لا يمكن لأحد أن يفرضها بالقوة، فإن الحكم حتى يكون قانونيا في النظام الحديث، ينبغي أن يصدر عن سلطة تشريعية رسمية، وليس لأي جهة أخرى الحق في استصدار حكم قانوني، وأن يخضع في إقراره لقواعد وشروط ووسائل محددة بالدستور، ويكون تطبيقه ملزما، وثابتا لا يتغير بتغير الأشخاص والأوضاع، ويطبق من قبل سلطة قضائية مستقلة عن أي سلطة أخرى. وسبب هذا الاختلاف أن الفتوى تعتمد على الايمان، وتراهن عليه، وهي موجهة بشكل أساسي للضمير المؤمن الباحث عن الهدى، والنازع بطبيعته نحو تحقيق العدل وتطبيقه، بينما يتوجه القانون أساسا للسلوك الخارجي، والتصرف والمصلحة والعقل.

والقانون، سواء كان فقهيا أو تشريعيا، فهو مستمد في كل مجتمع، مهما كان الاسم الذي يعطيه له، من تقاليده الدينية والمدنية. هكذا كان الحال في المجتمعات الاسلامية التقليدية، وهو نفسه الحال الذي تعرفه المجتمعات الحديثة، حتى لو أطلقت على أحكامها صفة العلمانية. إن القيم المستلهمة لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير قيم المجتمع الذي يخضع للقانون. لكن التبدل الذي حصل ويحصل يتعلق بتطور النظام القانوني، بما هو جزء من تطور النظام السياسي المدني. فالترتيبات الحديثة للسلطة التشريعية تعبر عن نضوج الحضارة وتقدم تقنية التنظيم المدني، واعتمادها المتزايد على ضبط السلوك الخارجي للفرد، في حين كانت النظم الفقهية التي تسند نفسها للدين تراهن بشكل رئيسي على تربية الروح والضمير، وتعطي أهمية كبيرة لمضمون الأحكام والايمان بمصدرها الإلهي، أكثر

مما تنظر في آليات وتقنيات التشريع الاجتماعي. فهذه الآليات هي مظهر من مظاهر تطور الدولة والسياسة المدنية. وقد كان افتقار المجتمعات إلى نظام مدني متطور هو السبب في عدم التمييز الدقيق بين الشريعة، بمعنى الهداية الربانية والتربية الروحية الاجتماعية والسياسية والقانونية والفكرية للأفراد، والقانون، كقواعد مدنية لضبط احترام القيم الاجتماعية سواء أكانت دينية أو إنسانية. ولا شك أن هذا الخلط بين المذهب الفقهي والشريعة، أو بين القانون كعمل بشري ودنيوي، وبين الشريعة ككلام الله وإيمان به وطاعة له، قد خلق التباسات حقيقية في ممارسة الهداية الدينية. إذ كيف يمكن التوفيق بين ضرورة فرض الأحكام الشرعية كقوانين قسرية، وما يسن القرآن من مباديء مثل لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴿سورة البقرة ٢٥٦﴾ وأفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ﴿سورة يونس ٩٩﴾.

والحال أن الدولة لا تقوم من دون قانون، والقانون لا فاعلية له ولا قيمة من دون قسر، في حين أن الشريعة الدينية ترفض القسر، وتراهن على الايمان. وتطبيق الشريعة كقانون بالقوة ينافي كما رأينا مباديء الاسلام. فليس هناك من وسيلة لضمان حياة الشريعة المنسوبة إلى الله، أي الدين، وهي نفسها الموجهة لتربية الضمير الفردي والجمعي، إلا في تمييزها عن الشريعة المنسوبة إلى المجتهد، أي المذهب الفقهي، والقانوني. وهذا هو السبيل الوحيد أيضا للخروج من مخاطر وضع الدين في مواجهة الدنيا، والشريعة في مواجهة القانون، وهي كلها تناقضات مصطنعة سببها تنامي روح الصراع والصدع الروحي الذي أصابنا، وثمرتها الحرب الدينية المتعددة الأشكال والعودة إلى الجاهلية. وهذا يقتضي النظر إلى الدين والدنيا، والشريعة والفقه كمكملان واحدهما للآخر، وإدراك أن العقل هو باب الدين وأن الدين هو مصدر الفضيلة الموجهة للعقل، وليس بديلا أو نقيضا له. فالمجتمع بحاجة إلى الشريعة وإلى القانون كما أن الدين والدنيا بحاجة إلى العقل

بقدر ما هو وسيلة ضرورية لفهم الشريعة وسن القانون. ولا يتعلق الأمر بفلسفتين متناقضتين بقدر ما يتعلق بوجهين لحقيقة واحدة دينية دنيوية. ففلسفة القانون الحديث تقوم على النظر إلى شؤون الناس والسعي إلى الكشف عن القواعد (القوانين) التي تساعد علي تنظيمها وعقلنتها بشكل مطرد، وبالنظر لتطور الوسائل والأغراض معا. أما الفلسفة الفقهية فإنها تتابع مسيرة سلوك الناس ومعاملاتهم ونشاطهم الذي يحتاج للضبط والتنظيم وتسعى إلى أن تجعلها مسايرة للفضيلة وللقيم المثلى التي ينطوي عليها التراث الاجتماعي الديني والأدبي. وفي الحالتين العقل الانساني هو الذي يكشف ويطور وينظم.

وليس المقصود بالعقل، تلك الفكرة المشوهة التي نشرتها العقلانية المبتسرة والفقيرة التي تطابق بينه وبين العلم، لتضع الدين وكل ما له علاقة بالروح والضمير والأخلاق والآداب والفنون خارجه. ولكن المقصود ببساطة الثقة بالمعرفة البشرية المبنية على التجربة والملاحظة، وتأكيد صلاحيتها، إلى جانب الوحي، في قيادة العالم، وتنظيمه، والتخطيط له، وفي الوقت نفسه، وهذا مركز قوتها وميزتها معا، تأكيد الحق الدائم في النقد والمراجعة والتبديل. فقوة المعرفة البشرية كامنة في ضعفها بالضبط، ودنيويتها، أي غياب الطابع القدسي والمقدس عنها، سواء أتعلقت بميدان تفسير الدين أو تفسير الحياة. فنحن لا نناقض الشريعة إذا بنينا نظمنا العلمية والاجتماعية والصناعية على أساس العقل، ولكننا نكون قد طبقنا الشرط الأول لعمل الايمان وتطور الوعي الديني، وخلقنا التربة الصالحة لاتباع الشريعة من قبل كل إنسان والاسترشاد بنورها. ولهذا نقول إن نمو الايمان وخلاص الاسلام يتعلق هو نفسه بعقلنا لوجودنا، قبل التوكل على الله، كشرط لصحة التوكل، أي لتحقيق ما تطلبه الشريعة نفسها. وبقدر ما نخسر وجودنا المادي والدنيوي، أي نفقد القدرة على تنظيم أنفسنا وتسيير شؤوننا والسيطرة على واقعنا الموضوعي، بقدر ما يضعف ايماننا ويخفت وازعنا الداخلي، ويزول أملنا في جعل الشريعة

واقعا حيا ونورا هاديا.

إن المشكلة التي يمكن أن تطرح وهي تطرح دائما هي مشكلة التأسيس المدني والسياسي للقانون، أي تجديد المرجع الأخير في التغيير والاصلاح، أو هي تحديد السلطة الشرعية في صياغة المواد القانونية. فإذا كان هناك اتفاق على أن التسري واقتناء الجواري لا يتماشى مع قيم المساواة والكرامة الذاتية للشخص الانساني، كما نفسرها اليوم، فهل يضير الغاؤهما في القانون الشريعة التي لم تحرم ذلك، وهل يحتاج القانون لتكريس ذلك إلى فتوى دينية يطلبها من رجال دين معروفين ومحددين، وفي هذه الحالة عليه أن ينشيء هيئة رسمية لتخريج القوانين حسب الأسلوب الديني الذي ينبغي تعيين عناصره، والاتفاق عليه بين جميع المسلمين من دون استثناء. لكن أليس من الممكن أن نعتبر، من دون أن نخشى خيانة ديننا، أن حكم العقل الناجم عن إجماع نيابي أو تصويت شعبي، مكمل بشكل طبيعي للشرع، وهو ما كان سائدا في كل تاريخ الاسلام، وما جعل من الاجتهاد نفسه وسيلة لبناء الفقه والحق الاسلامي؟

والهدف أنه لا بد من الاتفاق على قاعدة عملية لتطوير القوانين، ولا يكفي أن نقول إن علينا تطبيق الشريعة أو رفضها. ولا قيمة لأي قاعدة إذا لم تكن قد نالت الرضى والاجماع العام. وعلينا أن ندرك أننا عشنا كل تاريخنا الاسلامي الماضي مع الفقه لكن من دون قانون، بقدر ما بقي الفقه يفتقر للمؤسسة الرسمية، ويتطور بشكل إرادي وإفرادي، على أيدي فقهاء متفاوتي القدرة والمعرفة، ويطبق على أيدي قضاة متباينين أيضا في درجة الاستقامة والجرأة في تطبيق الحق والعدالة، ويخضع في العديد من الظروف لمطالب السلطان وحاجاته أكثر مما يعبر عن تطور النظام المدني وتنمية الحريات والحقوق الاجتماعية.

إن التقنين للمجتمع، في الماضي والحاضر هو من عمل المجتمع نفسه وأبنائه من

الفقهاء والعلماء والباحثين. أما الشريعة الالهية فهي النبع الذي يستقي منه الفقهاء جميعا مذاهبهم، وهي لم تنزل لتلبية حاجات مجتمع محدد من دون غيره، ولم تصغ نفسها في مدونات، ولم تراهن في وجودها أو تعتمد على النظام أو الدولة ولم تذكرها. فالدين يراهن بالدرجة الأولى، كما ذكرنا، على الايمان. ويعتبر لذلك أن ليس بعد الكفر ذنب. والايمان يعني أن ما يتعرض له الانسان هو من نوع الامتحان، وأن الجزاء لا يرتبط بالسلوك الظاهر وحده ولكن يفترض معرفة النية، وأن لكل خطيئة نظام تكفيرها، وأن العقوبة لا تنفصل فيه عن الرحمة، وأن الله يغفر لمن يشاء ويصفح عمن يشاء. وهو مما لا يستطيع أن يستوعبه ويقننه القانون.

فالقانون لا يستطيع أن يقيس ايمان الشخص، ولا أن يسمح لنفسه بممارسة قاعدة التمييز بين الناس وإنزال العقوبة ببعضهم والصفح عن بعضهم الآخر. وليس من الممكن اعتبار تطبيق الأحكام الفقهية المستمدة من الكتاب تحقيقا لشرع الله من دون المساس بحق الله في إسبال رحمته وغفرانه، أي من دون الانتقاص من هذا الحق، وإلغاء المراهنة على الايمان لصالح المراهنة على التخويف. أي في النهاية من دون جعل الايمان علاقة قانونية وليست علاقة انخراط في الطاعة الالهية، والتماهي مع عقيدة وجماعة ايمانية. إن ما يطبقه المجتمع هو قانونه، مهما كانت القيم التي يستلهمها هذا القانون، أما الله فهو القادر وحده على تطبيق شرعه. وهذا هو مقصد الرسول ص من توصيته من كان يؤمّرهم على الجيوش: إذا حاصرت أهل حصن، فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا ... إن تحويل شرع الله إلى قانون يعني الاستغناء عن المصادر العميقة والكبرى للدين، وفي مقدمها الايمان، كمرتكز إضافي، وأول للجماعة، والممارسة الانسانية والأخلاقية، وبالتالي للتربية المدنية والتوحيد الاجتماعي.

فليس الدين بديلا للدولة، ولا تحتاج المجتمعات إلى أن تصبغ مكتشفاتها ومخترعاتها العلمية والمادية والسياسية بالصبغة الدينية حتى تضمن سعادتها ونظامها. وهذا لايعني كما قلنا من قبل استبعاد الأحكام الفقهية من القوانين المدنية، ولكنه يعني أن هذه الأحكام تصبح أحكاما إنسانية منذ اللحظة التي تضم فيها للمدونات القانونية، وتحاكم حكم القانون. أما إذا نظرنا إليها كتعبيرات مقدسة للشريعة، ففي هذه الحالة لا يكون للسلطة التشريعية المجسدة بالمجالس النيابية أي مشروعية. ذلك أن الانسان لا يحق له أن يشرع حيث يوجد شرع الله. وبالعكس، إن الأصل في النظام المدني هو التشريع القائم على الاجماع الانساني، وهذا الاجماع هو الذي يكون القوانين، وينظم الاجتهاد في الشرع الالهي، كما ينظم النزاعات داخل صفوف المجتهدين أنفسهم على تفسير مقاصد الشرع وجوهر الأحكام. فليست المشكلة أبدا بالنسبة للفكر القانوني في نوعية الأحكام والمادة القانونية. إن من الممكن تماما أن تتبنى الدولة كل الأحكام الواردة في الشريعة، أو التي يسنها الفقهاء والمفتيين، وتدرجها في مدوناتها القانونية. المهم هو تحديد الطريقة التي يسن فيها المجتمع لنفسه هذه القوانين، أي تحديد قواعد استخلاص الاجماع في الاجتهاد القانوني، الفقهي والفلسفي. وفي هذا لم ينتظر الواقع الاسلامي رأي الحكماء حتى يقرر خلق المؤسسات التشريعية التي أصبحت اليوم أحد المكتسبات الكبرى للدولة.

وإذا كانت إمكانية التوفيق بين المواد القانونية ممكنة من دون حدود، بصرف النظر عن مصادرها الدينية والمدنية، فإن من المستحيل وغير الممكن التوفيق بين طريقتين ومنهجين للتشريع القانوني للمجتمع. فإما أن يكون هذا المنهج هو السلطة التشريعية المنتخبة، والمعبرة عن إرادة الجماعات، وإما أن يكون مجلسا للفتاوى الدينية. وفي هذه الحالة هناك مشاكل كبرى لا بد من حلها أولها طريقة تنظيم الاجماع، وثانيها الاتفاق بين المسلمين على منهج التفسير والتأويل، وثالثها

تحديد العلاقة والتراتبية بين هذه السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. فالأمر يتعلق بمسألة سياسية قبل أن تكون قانونية. وسوف نجد أنفسنا بالضرورة أمام مسألة المجلس التشريعي المعيّن أو المنتخب.

لكن السلطة التشريعية المنتخبة تمتاز عن سلطة الفقهاء في نظري في أنها تعكس حقيقة الاجماع مع أكثر ما يمكن من الاحترام لروح الاسلام الذي ساوى بين المسلمين ونفى الحق الممتاز للسلطة الدينية. كما أنها تستطيع أن تدرج في سياقها، من دون مشكلة ،الفتاوى والآراء الفقهية التي يطورها الفقهاء، وتضمها للقانون، من دون أن تصبغها بالصبغة الدينية، في حين أن مجلس محدود للفتوى لا يمكن أن يستوعب اجتهاد المسلمين العلماء والعاملين من غير رجال الدين، وليس في الاسلام ما يبيح حرمانهم من إفتائهم، ويهدد بأن لا تحظى القوانين الصادرة عنه باسم الشريعة بالتأييد والدعم والمتابعة من جميع أبناء المجتمع.

ثم إن القوانين لا بد من أن تخضع لفلسفة متسقة واحدة وواضحة، حتى يكون للنشاط القانوني انسجامه الذاتي الداخلي. وهو ضروري كذلك حتى يتكون لدى الأمة وعي قانوني وينشأ لدى القاضي أو الحاكم ما نسميه ملكة قانونية، و أكثر من ذلك، من أجل خلق شروط الابداع والتجديد القانونين. إن القانون الذي لا يحكمه منطق داخلي ولا مرجعية قانونية، أي سلطة تشريعية وتنفيذية ثابتة ومقبولة ومعروفة، يفقد القدرة على التأثير، ويتحول إلى مجموعة من المواد المضافة بعضها إلى البعض الآخر، وكل منها يتبع في تخريجه لمنطق خاص به وروح. وهو أسوأ القوانين وأضعفها لأنه يفتقر إلى صدقية التنفيذ، وفلسفة القانون، والقدرة على التجدد والتجديد، بقدر افتقاره للاتساق الداخلي والدافع والحافز الذاتي. وما حصل عندنا هو أننا قبلنا التلفيق والتوفيق في المنطق الداخلي بحيث جمعنا قوانين وشرائع من أجيال ومراجع مختلفة، ولكننا نتنازع على المرجعية العامة وترتيب المواد والمصادر. وما ينبغي علينا أن نفعله هو العكس

تماما: أي الاتفاق على روح ومنطق الاستنباط والابداع والتأسيس القانوني، أي حول تكوين السلطة التشريعية وطريقة عملها، وبعد ذلك يمكن للمواد القانونية أن تستمد من أي مرجعية، دينية أو عقلية. وهما كما ذكرنا ليستا متناقضتين. ذلك أن الذي يجمع بين هذه المواد ويلحمها ويجعل منها قانونا ليس نسبتها إلى الدولة أو القانون وإنما المنطق التشريعي الذي يوحدها ويدمجها في منظومة واحدة، ويربطها بمقاصد وأهداف محددة وموحدة. أما إذا فقدت هذه الفلسلفة التشريعية فإن المواد القانونية تبقى مفككة معبرة عن عدم الاستقرار والاتفاق حول منطق القانون ومصدره.

وكما أن نظام الدين أو توحيد الجماعة من خلال الايمان والاعتقاد بقيم ومباديء واحدة، لايناقض نظام الدولة، ولا يقف في وجهه ولا يطرح نفسه بديلا عنه، وهو مغزى ما قاله الخليفة عثمان: يزع الله بالسلطان مالايزع بالقرآن، كذلك فإن نظام القانون المدني، النابع من الاجتهاد العقلي، والتطوير الذاتي، والقبول الجماعي والاجتماعي، ليس مناقضا ولا بديلا للحق الالهي، أو لشريعة الدين ومنطقه وغاياته. إنه مواز ومكمل له بقدر ما إن وظيفة السلطان موازية ومكملة لوظيفة الدين. لكن الدين أعلى من الدولة، لأن الدولة ظاهرة عابرة ومتبدلة والدين ثابت، يتجاوز الدول والمجتمعات إلى الإنسان نفسه، فردا وجماعات. ولا يمكن أن يسمح لنفسه أن يتماهى مع دولة أو قانون أو عرف إجتماعي. وما أطلقنا عليه نحن اسم التشويهات المتأخرة للإسلام هي بالضبط النتيجة الحتمية لتماهي الشرع مع القوانين والأعراف التي يعتقدها الناس والمجتمعات، لمحدودية فهمهم وتاريخيته، ثابتة وأبدية كالدين، ويخلطونها به.

إن هدف الدين هو بناء الجماعة الأهلية، أي بناء الانسان، فيما وراء الدول وقبلها وأمامها وبعدها. ولا دولة من دون جماعة، ولا سياسة من دون دين، أي من دون مستودع وخزان رئيسي للقيم الإنسانية والمثل والفضائل الأخلاقية. ولا

يحسن تبذير المكانة والقيمة والثروة الروحية التي تنبع من الدين، وليس لها حتى الآن ولن يكون لها مصدر آخر، في الممارسة السياسية والقانونية اليومية، أي في تحقيق سلطة هذه الفئة أو تلك، وبناء هذه الدولة أو تلك. لا بل أكثر من ذلك، إن تحول الدولة إلى دولة قومية، أي خاضعة للمجتمع وغير مفصولة عنه وخادمة له، ليس له ضمانة إلا تمتع المجتمع بلحمة أهلية ليست نابعة من الدولة ولا مرتبطة بها، أي تابعة لمصدر توحيد إضافي يقوي من موقفه ومن عزيمته معا في وجه سلطان الدولة، ويخضع هذا الأخير له. وهنا الدور الأول والأساسي وغير المحدود للدين كإطار إضافي وموازٍ لتكوين جماعة قادرة على إجبار الدولة على أن تكون دولة الناس لا وسيلة استعبادهم.

ولا نستطيع إذن أن نستخدم الشرع الالهي في منطق القانون المدني، من دون أن نشوهه ونجعله من طبيعتنا ونخضعه لأهدافنا الدنيوية السياسية. وليس في الشرع الالهي، ولايمكن أن يكون فيه، مادة جاهزة لكل القضايا والميادين. ولا بد أن ندرك أن السياسة لا تستنفد في كلمة الشورى، وان قوانين الحرب لا تكمن كلها في تكتيكات خالد بن الوليد أو عقبة بن نافع، من دون أن يقلل هذا أبدا من عبقريتهما الفذة. لقد كنا نتساءل عندما كنا في المدرسة الابتدائية نسمع عن عبقرية قادة المسلمين الأوائل، ونشهد ما يصيب العرب اليوم من هزائم مدوية، لماذا لا يتبع العرب اليوم خطط وتكتيكات أسلافهم العظام التي أثبتت نجاحها. وكان لابد لنا أن ننتظر بلوغ سن الرشد العقلي حتى ندرك أن لكل عصر تكتيكاته واستراتيجيته المناسبة لوسائل حربه وبنياته السياسية والجيوسياسية وعدد سكانه وطرق تنظيمه وأخلاقيته، وأنه لايوجد شيء في التاريخ لايخضع للتبدل والتغير والتراكم والتجديد. وبالتالي فمن أكبر المحاذير أن ننسى ذلك ونحاول أن نطبق على مشاكلنا الخاصة حلول الماضي. فالواقع يتطور والعقل يتطور وفهمنا للدين وأحكامه يتبدل أيضا كما تتبدل المشكلات والمفاهيم والأهداف الاجتماعية التي

تقود خطواتنا.

وكما أنه لا يمكن المراهنة على الحلول التقليدية لمواجهة المشاكل القانونية الحديثة، فكذلك لا يمكن المراهنة على تعميم القيم المحلية الوطنية والدينية لاستعادة الشرعية السياسية. ولا ينبغي أن تخدعنا المظاهر الحالية. فإذا كان الفكر الاسلامي قد برز اليوم كمقر ممكن لاستقطاب النزوع إلى هذه الشرعية، فليس ذلك بسبب طبيعة القيم التي يصدر عنها، ولكن لما يجسده من مواقف عملية ومعارضة، واستقطابه بالتالي قوى التغيير ورموزه. وهذه الشرعية النابعة من تمثيل قوى إجتماعية لا ينبغي أن تختلط بالشرعية التاريخية العميقة أو البعيدة المدى للسلطة والعقيدة الاجتماعية العامة التي تشكل مصدر إلهام تاريخي للجماعة ككل، وتعطي للمجتمع السياسي مبررات وجوده ككيان، وقواعد استقراره، وغاياته التي تتحدد على ضوئها كل سياسة. وإذا كان موضوع الشريعة قد تحول إلى رمز عقائدي جامع في المجتمعات العربية فليس ذلك بسبب عدم التمييز داخل العقيدة بين الدين والسياسة، ولا بسبب تمسك الاسلاميين بتطبيق الأحكام الشرعية، ولكن، قبل ذلك، لأن الدولة القائمة، بدل أن تكون آلية استخراج الاجماع وتنظيم استخلاصه، أصبحت طرفا متميزا ومصدر عقيدة خاصة، تدافع عنها، وفي الغالب ضد رأي المجتمع. وفي هذه الحالة، لا يكون الصراع جدالا بين آراء متباينة للوصول إلى أغلبية واضحة، أو لبلورة صيغة تعبر عن قاسم مشترك، لابد أن يعكس في مجتمع إسلامي قيم وأفكار ومبادىء الاسلام، وإنما يكون الصراع نزاعا بين الفئات المتنفذة والقوية للسيطرة على الدولة وفرض عقيدتها الخاصة من خلالها وبالقوة التي توفرها لها. وفي الواقع تتحول الدولة إلى قوة قهر دائمة تنتظر من يستخدمها، وتزول فكرتها كوسيلة سلمية وعملية لاستخراج الاجماع، أو الأغلبية السياسية. وليس هناك حل إلا في تزويد الدولة بالآلية التي تعيد لها دورها كمؤسسة لتوليد الاجماع، وتفكيك آلية التنافس العنيف والانقلابي. إن مصدر

الشرعية الحقيقية اليوم في كل المجتمعات هو استقرار السيادة الشعبية الحقيقية للدولة. أي المشاركة الفعلية للناس في إدارة أمورهم العامة وتقرير مصيرهم. ولا تستطيع العقائديات المختلفة أن تحظى بجزء من الشرعية، أعني شرعية العمل السياسي، إلا عندما تعبر عن هذه الحقيقة، أو تعكس جزءا من الإرادة الشعبية في مواجهة نزوع الدولة إلى الاستبداد. بل إن هذه الفكرة الجديدة للشرعية قد أصبحت تحكم المجالات الدينية نفسها. وإذا كانت السلطة الدينية المعصومة غير واردة في الإسلام، فإن فكرة تقليص حدود الاجماع إلى مستوى دائرة رجال الدين أو العلماء أو أهل الحل والعقد أصبحت تلاقي معارضة حقيقية في أوساط الرأي الاسلامي البسيط والمثقف على السواء. فلم يعد هناك مبدأ ممكن للتفاهم بين المسلمين أنفسهم على تفسير وتأويل الاسلام غير تنظيم هذا الاجماع العملي على شاكلة الدولة. وهو ما يفترض بديهة معاملة الجميع كمسلمين، أي كمواطنين في دولة إسلامية، من حيث الثقافة والهوية، بالتساوي.

ولم يكن الوضع كذلك في المجتمعات العربية في الماضي. لقد كانت السياسة تجد مستقرا لها في المجتمع، ولو على مستوى دائرة علماء الدين ومنظمي الاجماع الفقهي. ولكن بقدر ماكانت تجري خارج الدولة في القسم الأكبر منها، ولم تكن الدولة تساهم فيها لا من حيث الشكل (تنظيم الاجماع) ولا من حيث المضمون (تطوير القوانين، الذي تقوم به السلطة التشريعية) فقد بقيت هذه الدولة عالما قائما بذاته وفلكا يسبح لوحده خاضعا لصراعات ونزاعات مراكز القوى العسكرية، ولم يكن من الممكن للمجتمع أن يتحكم به. إن ما كان ينقص النظرية السياسية العربية الاسلامية هو حلقة الوصل بين الدولة والجماعة، بين الشريعة والقانون، بين العبودية لله والسيادة السياسية أو الحرية. ومن هنا قامت الدولة بما مثلته من نفي للسياسة المدنية، على التضحية العملية بقيم الاسلام الكبرى في المساواة بين الجميع من دون تمييز، ومنع الوصاية الروحية أو السياسية، وجعل

السلطة بيعة مدنية وإمارة سياسية لاعهدا إلهيا للحاكم، وتأسيس السيادة الانسانية والكرامة، في وجه الخنوع والتزلف والاستسلام للظلم والجور وتأليه الحاكم.

يعتقد الاسلاميون أن قضية الشرعية مرتبطة بتطبيق القيم الدينية، باعتبار أن الحكم في النهاية لله وحده. ويعتقد العلمانيون أن الشرعية مستمدة من القيم الوطنية الحديثة. وفي الحالتين ترتبط الشرعية بالعقيدة، باعتبارها التعبير عن الأهداف والقيم الاجتماعية السائدة. لكن ما يجمع النظرتين ويوجههما الواحدة معا ضد الأخرى هو كونهما تنطلقان في الواقع من فرضية الدولة الاستبدادية. فلو انطلقنا من فرضية الدولة الديمقراطية لأدركنا أن مبدأ السيادة الشعبية قادر بنفسه على حل هذا التناقض الحقيقي في القيم، ذلك لأنه لا يهتم مسبقا بالقيم والمعايير والأفكار التي ينبغي على هذه السيادة أن تلتزم بها، وإنما يحدد فقط الطريقة الاجرائية التي يمكنها أن تساعد الجماعة على الوصول إلى إجماع في موضوع هذه القيم والأفكار. وقد يحتج الاسلاميون على ذلك بالقول إن الجماعة ليست مخولة في تبديل حكم الله في حالة عدم مطابقة الاجماع، أو رأي أغلبية المجتمع، لما هو متعارف عليه من المباديء والقيم الدينية. وهذا صحيح شكلا. لكن في حقيقة الأمر ليس هناك من يستطيع أن يفرض على المسلمين رأيا وإجماعا في خصوص الدين نفسه وتفسيراته وتحديد معانيه الجديدة حسب الزمان والمكان، لا الآن ولا في الماضي. فمثل هذه الفرضية تعني أن هناك سلطة دينية هي التي تقرر في شؤون الدين ومنه في شؤون الدنيا. ولو أراد المشرع ذلك لحكم في اتجاه تأسيس هذه السلطة الدينية المعصومة صاحبة الحق الحصري في تفسير العقيدة والشريعة. والحال أن هذا يتنافى مع العقيدة التي تجعل من جميع المسلمين مسؤولين بالدرجة ذاتها عن الاجماع والاجتهاد وفهم أوامر الله وتطبيقها. ولا يعني هذا بالطبع إلغاء مايسميه الفقهاء عن حق أصحاب الاختصاص. ذلك أن تفسير الأوامر وتأويل الآيات والأحكام يحتاج لا محالة إلى معارف وخبرات

وقدرات لا تتوفر بالدرجة ذاتها عند جميع المسلمين. لكن ليس هناك في العقيدة الاسلامية ما يمكن أن يدفعنا إلى جعل هذه الخبرات مبررا لمصادرة حرية المسلمين في الاختيار وإلغاء مسؤوليتهم الفردية ومساواتهم الجوهرية والفريدة أمام الله والشرع. إن أصحاب الاختصاص الذين لعبوا دورهم في النموذج التقليدي الماضي للدولة الاسلامية كمستشارين لأولي الأمر، عندما كان هؤلاء يقصرون الولاية على السلاطين، يمكنهم أن يلعبوا الدور ذاته لتنوير الجماعة برمتها والمسلمين كافة في خياراتهم، باعتبارهم اليوم هم جميعا أهل الأمر والحل والعقد، انطلاقا من المساواة الأخلاقية والدينية والسياسية التي أقرها الاسلام. ولن ينقص هذا من دورهم ولكنه سوف يزيده ويدعمه ويجدده، على منوال الدور الذي يقوم به المفكرون والمصلحون والمربون بالنسبة للرأي العام في النظام الحديث. ولن يتغير نتيجة ذلك نموذج العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية الذي ميز المجتمعات الاسلامية. فالسلطة الدينية في الحالتين ترفض مصادرة الحق السياسي لجميع المسلمين في فهم دينهم وممارسة شؤون دنياهم، وتقصر دورها على إرشادهم وهدايتهم للقيم والطرق الأصلح. لكن كل ما حصل هو أن هذه النصيحة قد تجاوزت اليوم في الأمور السياسية السلاطين الأفراد لتشمل خاصة المسلمين وعامتهم. وهذا يتفق في الواقع مع تطور القيم الحضارية والمدنية للبشرية جمعاء. فبعد أن كانت السياسة في كل مكان حكرا على طبقة صغيرة من أهل الاختصاص أصبحت اليوم حقا مشاعا لجميع الأفراد طبقا لما قرره الشارع من تكريم بني آدم ومساواتهم وتزويدهم جميعا بالعقل الذي يجعلهم قادرين على رعاية مصالحهم الدينية والدنيوية والتوجه في العالم واتباع طرق الهداية والحق. فتفسير الدين نفسه بحاجة في الاسلام إلى مشاركة الجماعة ومشروعية الاجماع، حتى لو احتاج الوصول إلى هذا الاجماع إلى المساهمة المتميزة لأصحاب الاختصاص. والمرور بالجماعة والأمة إذن هو شرط الشرعية السياسية سواء أدى هذا الاجماع

إلى تطبيق هذا التفسير الخاص للشريعة أو ذاك. وإذا رفضنا الاعتراف بالاجماع العام كمصدر للسيادة، حتى في شؤون الدين، فلا بد لنا أن نقبل بفكرة الوصاية الدينية لأصحاب الاختصاص. وهذا يعني حرمان المسلمين من غير المختصين في الشؤون الدينية، وهم ليسوا بالضرورة أقل فائدة في اتخاذ القرارات السياسية في عالم يزداد اندماجا، ومن غير المختصين عامة، من حقهم الثابت في فهم الدين والاجتهاد فيه، ولكنه يقود حتما إلى تكوين سلطة دينية معصومة، حتى لو لم تتجسد هذه العصمة في شخص واحد بابوي وبقيت موزعة بين مجموعة الفقهاء وعلماء الدين. إن علماء الدين شأنهم شأن العلماء الآخرين، من أهل الاختصاص والمشورة، هادون للشعب عامة لا وكلاء عنه. وشرعية السلطة وقراراتها مرتبطة بممارسة الجماعة ككل لسيادتها وحريتها. وفي هذه الحالة فإن الجماعة كاملة، وليس ممثلوها، هي المعصومة بقدر ما تشكل ممارستها لسيادتها في جميع الشؤون مصدر الوحدة والاتحاد والاتفاق المنتج للقوة والمنعة، وهو معنى الحديث الشريف: لا تجتمع أمتي على ضلال . وليس هناك من يستطيع أن يحتكر لنفسه وزمانه تفسير قيم الاسلام أو قيم العصر والحضارة الراهنة. إن النظم السياسية تستمد قوتها من دون شك من القيم التي تتغذى منها. لكن الدولة، كما ذكرنا، ليست هي التي تسن القيم، سواء كانت دينية أو مدنية، وليست هي التي تقدم التفاسير والتأويلات لها. إنها تعكس فقط ما تتفق عليه الجماعة. وعلى الاسلاميين وغيرهم أن يكافحوا على مستوى المجتمع لتحقيق أولوية القيم والتفسيرات التي يعتقدون بصلاحها. ومن واجب الدولة أن تقدم للجماعة الإطار القانوني الذي يتيح لمكتسبات وجهود الفرقاء الاجتماعيين جميعا، بصرف النظر عن مصادر إلهامهم، فرصة تجسيد مكاسبهم في القرار السياسي. إن السياسة لا تصنع العقيدة، ولكنها تقوم عليها. لذلك يمكن القول أيضا أن الهداية والتوجيه والارشاد الذي يؤلف النسيج الحي لكل مجتمع مدني، يأتي قبل السياسة ويشرط طبيعتها.

من هذا المنطلق نفسه وعلى هذا الأساس، أقصد الفهم الجديد لدور السلطة الدينية ودور الدين في المجتمع ينبغي أن نفكر في الاصلاح والتجديد وأن نخرج من دائرة الصراع الذاتي والاقتتال الأهلي التي مازلنا نعيش فيها منذ أكثر من قرن.

إن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل إذن خطرا على الدين أو السياسة. ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة إلى ممارسة مقدسة دينية، وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها، سواء حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم دولة الله، أو قبل ذلك، داخل حزب الله. وليس الخطأ في تكوين أحزاب سياسية تستلهم القيم ولمبادىء والأحكام الاسلامية، ولكن في الانزلاق من ذلك نحو ادعاء قدسية العقيدة السياسية المستمدة من القيم الدينية، وقدسية السلطة المرتبطة بها. إذ لا بد لهذا أن يحول الدين إلى مركز تدعيم للسلطة، وللمصالح الجزئية، ويجعله وسيلة جديدة للتفتيت وتكسير اللحمة الأخوية والدينية. وقد دلت التجربة في العقود القليلة الماضية على أن تحويل السياسة إلي دين، أي النظر إلى الحزب الديني نظرة غير نقدية، والتسليم بما يقوله كأنه استمرار لوحي وامتداد لشريعة إلهيين، بالمقارنة مع ما تمثله الأحزاب الأخرى من عقائد وقيم عقلية وإنسانية، يقود لا محالة إلى تكوين حلقات مغلقة ومتنابذة، تمتنع فيها السياسة وتفسد فيها العقيدة الدينية. ومثل هذا الخطر هو الذي يجعل من الضروري التحفظ في استخدام شعار الدولة الاسلامية، حتى لو كان المقصود به التعبئة السياسية، لما يمكن أن يرسخه في الذهن من تباين بين دولة مقدسة تابعة لله، ودولة مدنية تابعة للانسان، وما يجره ذلك من إفساد كل ما نبذله من جهد لتركيز المفاهيم السياسية وتربية الأجيال الجديدة على تطويرالروح النقدية والاجتهادية في موضوعات السياسة والمجتمع. فكل دولة هي دولة مدنية، وكل سياسة هي بشرية. ومن شأن تنمية هذه الاختلاطات العقلية في مجتمعات لم تتبلور بعد ثقافتها السياسية وبالكاد تخرج من تحت هيمنة السلطة القهرية الساحقة أن يهدد آمالنا جميعا في تطوير قيم حرية التعبير والتفكير والتنظيم

واحترام الاختلاف، ومن ثم قيم التداول الطبيعي والسلمي للسلطة، ويجعل من الصراع عليها منبعا لا ينضب للرياء وانعدام الحاجة إلى استخدام العقل والنقد والحساب والمسؤولية العامة، وهو أصل الانهيار الذي نعيش. وعدم النظر إلى الحزب الديني كممارسة سياسية مدنية وبشرية تخطيء وتصيب، لا بد أن يقود إلى نفاقم النزوعات إلى التكفير المتبادل، وتدعيم روحية الفرقة الناجية، والابتعاد عن فهم الوسيلة الناجعة لحل الخلافات والتناقضات السياسية المختلفة. ومن باب أولى أن ينطبق ذلك على الدولة التي تغطي ممارستها السياسية العقلية بالدين وتسمي نفسها دولة اسلامية. وأول من يكون ضحية ذلك هو الدين نفسه الذي يزداد خطر تمزيقه وتفتيته وتشويه صورته.

ومن هنا ليس من الممكن أن يتم الاتفاق على سلطة واحدة في إطار تديين السياسة أو جعل الاسلام نوعا من الكفالة الدينية المقدسة لممارسات وسلوك قيادات بشرية ترفض النقد والحوار. بل إن مثل هذا السلوك لا يمكن أن يعمل إلا على تفكيك المؤسسة الدينية نفسها. فكما أن استخدام الاسلام في السياسة يمكن أن يهدف إلى تعميق التعبئة الاجتماعية وتدعيم المثل الأخلاقية، فهو قد يهدف أيضا عند آخرين إلى إلغاء العقل والحرية وجعل قرار القائد أو الزعيم السياسي من مستوى الأمر الإلهي إو الالهام الرباني. فليس هناك من يستطيع أن يضبط مثل هذا الاستخدام. لكن الاسلام يمكن أن يتحول إلى عامل توحيد هائل وهو عامل توحيد هائل بالفعل للأمة والجماعة، بل العامل الأوحد حتى اليوم، إذا برهنت الأحزاب الاسلامية على أنها لا تخلط، ولا تريد أن تخلط نشاطها البشري المدني المشروع، بمفهوم السلطة الدينية، ولا تسعى إلى تغطية أخطائها المحتملة بها. وفي جميع الأحوال، ينبغي لها أن تدرك أن التوظيف السياسي المبالغ فيه في الدين يمكن أن ينقلب عليها بقدر ما يدفع الخوف الذي يثيره في قسم من المجتمع، إلي تكوين معسكر معاد للدين نفسه.

ثم إن استخدام الدين في السياسة لا ينشيء، بالضرورة، كما رأينا، إجماعا سياسيا، ولكنه يمكن أن يهدد بتمزيق الاجماع الديني نفسه. ولعل التحدي الكبير الذي يواجهه وسوف يظل يواجهه الاسلاميون هو الاجابة على أسباب تشتت حركتهم على مستوى العالم الاسلامي الذي يمثل وحدة الساحة التي يتمثلونها في خطابهم، بل على مستوى القطر الواحد. فليس من المقنع للجمهور القول أن الاسلام عامل توحيد للشعوب، وهو في نظرنا كذلك، لكن على مستوى آخر، في حين أن الذين يجعلون منه عقيدتهم السياسية يختلفون فيما بينهم إلى حد القتال. وفي اعتقادنا أن جعله عقيدة سياسية هو سبب هذا الخلاف والاختلاف. ذلك أن تسييس الدين لا ينبع من حاجات النمو الديني نفسه، والاصلاح الديني، وإلا لما كان تسييسا، ولكنه يرد على حاجات الصراع الاجتماعي. ومن الطبيعي أن تختلف تقديرات وتفسيرات الاسلاميين اتجاه الواقع باختلاف القوى الاجتماعية المكونة في حقبة ما للحركة السياسية، ومصالحها والظروف المحيطة بها وموازين القوى والتحالفات والغايات التي تسعى من أجلها. فالاتفاق في السياسة لا يمكن اليوم أن يحصل إلا من معايير سياسية، وعلى قدر نجاحنا في تكوين فكر سياسي مستقل ونظرية سياسة ووعي سياسي جمعي. ولا يعني ذلك غياب الاسلام وقيمه عن هذه النظرية، ولكن بناء الفضاء المعنوي والروحي والفكري الذي تستطيع فيه كل القوى الفاعلة والعاملة اليوم في المجتمع أن تلتقي فيه وتتواصل من أجل عقد التسويات التي يحتاج إليها تسيير الأمور الجمعية والعامة. ويفترض هذا تنظيم التعامل داخل الدين والعقائد والثقافة، بالقيم المنظمة لنشاطاتها، وتوفير آليات هذا التعامل الاجرائية.

بالتأكيد سوف يستمر الاسلام بسبب الأزمة الراهنة بالتعرض لضغط كبير من طرف الجماعات السياسة والمعارضة، كما سوف يزداد توظيفه من قبل الدول والسلطات القائمة لمواجهة التحدي الاحتجاجي، وسوف يتقلص دورالاسلام

الأخلاقي والاجتماعي والثقافي والروحي. لكن هذا التوظيف الروحي هو الذي سوف يضمن على المدى الطويل مستقبل الاسلام كدين، لأنه سوف يصبح في حقبة قادمة الملاذ الوحيد الحقيقي للفرد والجماعة، ورمز وحدة الأمة وملهم سياستها العميقة والبعيدة المدى. وفي جميع الحالات لا بد من العمل على تجنيب الاسلام الزج في المعارك السياسية اليومية، حتى يظل ذخرا بالمعنى الحرفي للكلمة للمجتمع ككل، ومرجعه الأخير في المحن الكبرى. وإلا فسوف يستهلك المجتمع أهم رأسمال لديه، لتحقيق أهداف يستطيع بوسائل أدنى وأبسط الوصول إليها.

فازدياد الضغط والطلب على الاسلام، بقدر ما يبعث من آمال اجتماعية كبرى صعبة التحقيق، يمكن أن يدفع إلى الإحباط العميق إذا لم يجد من يستطيع أن يعقلنه ويرشده. فلا يملك الدين القدرة على تلبية كل هذه الطلبات من دون أن يخسر نفسه ويغامر بأن يدخل في فوضى كبيرة وانشقاقات وتفسيرات وتأويلات لا حد لها. وبعكس مايعتقد الاسلاميون، لا يؤدي هذا الضغط المتزايد على الدين، أي الصراع من حوله، وجعله ساحة للصراع بين المنظمات الاسلامية فيما بينها، ومع غيرها، أو مع الدولة، إلى الارتفاع بدوره ومكانته الاجتماعيين بالرغم مما توحي بذلك مظاهر الاعلام والتعامل الاعلامي بالمسألة. إنه يهدد بالعكس بإرهاقه المعنوي والعقائدي، الناجم عن بث الفوضى في مفاهيمه، واستنزاف روحه العفوية وتدمير أرضيته الاجماعية المشتركة. فلابد أن نعرف أن العقيدة بقدر ما تفقد بساطتها وسهولة متناولها، وتصبح حمالة لتعقيدات وصراعات ومشاكل، وبقدر مايبدو عليها وكأنها موضع تنازع بين فئات مختلفة، أو محتكرة لفئة منها، أي بقدر ماتصبح مصدر إثارة للاضطراب والتشويش والبلبلة الفكرية والاجتماعية والسياسية، تدفع الناس إلى البحث عن أطر روحية أخرى أكثر قدرة على الجمع والتوحيد وتنقية الأجواء والأفكار. ذلك أن الدور الأول للعقيدة الروحية هو بالضبط خلق إطار الاتصال والتواصل الجامع. والذي دمر الديانات السابقة هو

أنها تحولت من مرتكز وأداة التواصل الجامع إلى رأسمال خاص وفئوي، سياسي أو اجتماعي. وقد شاع عند المسلمين مبدأ ايقاف الاجتهاد حتى لاتتبلبل أفكار الناس وتتشوش أذهانهم فيفقد الدين موقعه الجامع ويتحول إلى وسيلة تفريق وتمزيق للجماعة ١٥.

لابل إن هذه الحركة للتجنب الصامت للاسلام ليست بعيدة عن الحصول لدى فئات من الأجيال الشابة، وهي الوجه الثاني لتحويل الاسلام لدى فئات أخرى إلى رأسمال خاص. وربما كانت هذه الحركة في العمق هي الأشد قوة وإن كانت تمر من دون ضجيج. وإذا كنا نتحدث عن استلاب وأزمة هوية، وهو أمر قائم، فسبب ذلك هو بالضبط عدم تلبية الأطر والمنظومات الراهنة المجازية الرمزية والروحية العربية لحاجات التماهي الجماعي والاستنارة الروحية والاخلاقية نتيجة للارهاق في المعنى الذي تحدثنا عنه. إن المنظومة الدينية تفقد أكثر فأكثر فاعليتها في خلق وتنمية وإفراز القيم الموجهة والحوافز الانسانية، في الوقت الذي مازالت فيه المنظومات الأخرى غربية أو أجنبية مرتبطة هي الأخرى بمصالح خارجية ومكونة لما يمكن أن نطلق عليه أيضا رأسمالا خاصا بالآخرين. ولا يمكن وقف الاستنزاف الحقيقي للقيم الروحية والانسانية، أي للقيم الموجهة في المجتمع، من دون العمل على إعادة تنظيم هذا التراث والتعامل معه، أي الثقافة الدينية بالدرجة الأولى، وتحويلها من جديد إلى نبع تواصل حي إنساني وأخلاقي. إن الاسلام يمر إذن بالفعل بمرحلة صعبة من الصراع الداخلي والحيرة والتفكر، وهو مشدود بين قطبي جذب، سياسي يريد أن يذهب به إلى أبعد حد في التوظيف الدنيوي، وروحي طقوسي يفرغه من كل رهان اجتماعي وزمني. وفي هذا الصراع بين الطرفين يكاد يفقد الكثير من مواقعه ومن اتساقه الداخلي والذاتي سواء كموجه انساني روحي أو كمنظومة عقائدية-سياسية إجتماعية. إن الدين لا يمكن أن يبقى بعيدا عن الرهانات الاجتماعية وإلا تحول إلى عقيدة لاروح فيها. ولكنه لا

يستطيع أيضا أن يورط في كل رهان اجتماعي مهما كان وزنه وحجمه، وإلا تحول إلى عقيدة حزبية وفقد عموميته، أي جوهره وروحه ورهانه الأكبر. إن العقيدة المقدسة لشعب لا يمكن أن تدخل في الصراع والرهان إلا عندما يتعلق التهديد بمصالح عليا وجماعية ومصيرية. عندئذ، فإن الدين يكون عامل التعبئة الأول والحاسم في الرد على الخطر بما يبعثه من حوافز عميقة للتضحية وما يخلقه من حمية جامعة، وهو ما حصل في كل مكان في مواجهة الاحتلال الخارجي، أو التداعي الداخلي والجماعي لمواجهة أزمة قاهرة اجتماعية أو طبيعية. إن إعادة الاتساق إلى الفكر الاسلامي ومن ثم تعظيم دوره، لا تتحقق إلا بتوظيف الاسلام أولا توظيفا أخلاقيا ومعنويا. وعندئذ فان رأس المال المعنوي الذي يمثله سوف يكون عنصرا رئيسيا ومكملا للرساميل الأخرى في تكوين الثروة السياسية من القيم والمفاهيم، لا في طابعها الدستوري والمباشر، ولكن كمصدر لتنمية نظام القيم الاول نفسه، أي للاخلاقية العامة. وعندئذ يكون الدين دعما للسلطة والمجتمع معا.

والقصد أن أسلمة السياسة لا تقدم بذاتها وسيلة جديدة وناجعة لمواجهة مشكلة احتكار السلطة وانحطاطها الأخلاقي. وليس هناك من حل لهذه المشكلة إلا بتعميق آليات تداول السلطة، وهو ما يهدف إليه مفهوم الدولة الديمقراطية. ولا تعني الدولة الديمقراطية تلك التي تدعي ذلك أو تبني مجلسا نيابيا وواجهات انتخابية شكلية، ولكن الدولة التي تنظر إلى نفسها بالأساس كطريقة إجرائية وعملية للتعبير عن الرأي العام وترجمة قيم وروح وقرار الأغلبية الاجتماعية من دون أن تتدخل فيه. إنها وسيلة لإدارة القرار العام، الذي هو أصل السلطة، وليست منبعا لقرار مستقل ومخالف للمجتمع ومفروض عليه. وهذا يعني أن الدولة وإن أصبحت مركز السياسة، فإنها ليست مصدرها، إنها المستودعة عليها، والمسيرة لها، أما السياسة فهي من صنع المجتمع أفرادا وأحزابا وجماعات ونقابات

وعقائد وأديان.

وبالمثل ليس هناك من حل لمسألة التفاوت الاجتماعي والاحتجاج المتصاعد إلا في التنمية والتقدم على طريق تحقيق الحاجات الانسانية المتزايدة القديمة والحديثة،والتوسع في الاستثمار والانتاج والبحث عن وسائل هذا التوسع وعن الخطط والتحالفات والاستراتيجيات الكفيلة بتحقيق ذلك. إننا لن نستطيع وقف التدهور في الموقف الاجتماعي، ومنع الصدام والتفتت والمواجهات الدامية في مجتمعاتنا في المدى القصير، لعن طريق الايغال في تدعيم قوى الأمن والقهر، أو الرهان الوحيد على تطوير قيم الاحسان، ولكن بالدرجة الأولى من خلال تنمية القوى المنتجة الذي توفر وحدها وسائل العيش الكريم للجميع وتسمح بزيادة فرص نمو التفاهم والتضامن والأخوة والاحسان والايمان. فالشعوب الجائعة والمتوحشة لا تثبت على دين ولا على مبدأ أو يقين.

وينطبق المبدأ نفسه على مسألة مواجهة مخاطر تفكيك الشخصية واهتزازها وتصدعها. فلن يكون في مقدورنا، لا نحن ولا غيرنا من الشعوب الفقيرة، وقف تفاقم مشاعر الاحباط والخوف والضعة والمهانة عند شعوبنا إلا بالعمل بقوة وتعاون على تنمية ملكات الابداع في ثقافتنا والاستثمار على أوسع نطاق في هذا الابداع حتى تستطيع أن نوفر للفرد لدينا حاجاته المعنوية والفكرية، على مستويات متقاربة ، مع ما تقدمه له الثقافات الكبرى المهيمنة. وكل تفكير اليوم بالمراقبة وإغلاق الحدود ووضع القيود على تداول العقائد والأفكار سوف يظهر عجزه بسرعة ويكون ضياعا للوقت.

تظهر التجربة التاريخية أن النهوض بالشعوب يستدعي أول مايستدعي المراهنة على القوى المعنوية وإشراك جميع الناس في المسؤولية وفي صياغة المستقبل وتحديد الغايات، وإخضاع السلوك السياسي والاجتماعي إلى قيم أخلاقية واضحة

ومشتركة تؤكد التعاون والتضامن وتزيل من الذاكرة الجمعية السلوك المهين للنخب التي حكمت العالم الثالث في العقود الماضية. وقد أخفقت هذه النخب التي ربطت نفسها برمزية العقائديات العقلانية والتغريب في فهم هذه الحاجات الكبرى لأنها عاملت الشعوب، من وراء عقائدية الحرية والمساواة والتقدم، معاملة الأطفال القاصرين، واستهانت كثيرا بوعيهم وكرامتهم، وفرضت عليهم التبعية المطلقة، أقسى مما شهدته الحقب الإقطاعية الشخصية. لقد اعتبرت في عمق شعورها أن الشعب لا يمكن أن يكون له في النهاية أي أثر أو فعل وبالتالي أي دور. وتبنت عقائدية نخبوية تماثل العنصرية، وأعادت تشكيل البناء الاجتماعي والقيمي كله بما يخدم تكوين هذه النخبة وعقيدتها، كفئة مسيطرة، عسكرية أو تقنية أو خبيرة أو نصف متعلمة. وقد اتخذت هذه النخب من الوضع المذري الذي وضعت فيه سياسة العسف الناس العاديين، ذريعة لرفض مبدأ المشاركة، والتفكير بإمكانية الاعتماد على العامة في عملية تحول تاريخية خطيرة ومعقدة من هذا النوع. والواقع أن حرمان الأفراد من تحمل المسؤولية الجماعية والمساهمة في تكوين السطة المحلية، هو في الوقت نفسه محاولة لتفريغهم من إنسانيتهم أو الانتقاص منها. فالانسان لا يتحول إلى إنسان إلا بقدرما يحظى من كرامة، وما يحوز عليه من مسؤولية فعلية في تدبير أموره الخاصة، ولكن بشكل أكبر، في تدبير الأمور العامة والجماعية. وبتجاهلها ذلك حرمت النخب الجديدة نفسها من الطاقات الدفينة التي يفجرها الانخراط الشخصي والمشاركة الوجدانية للمواطنين في تأمين ما تحتاج إليه المجتمعات الفقيرة من قوة دفع استثنائية في هذه المناورة التاريخية الكبرى لتغيير العالم الذي نعيش فيه، وليس هناك كلمة مناسبة أقل من تغيير العالم. ومنبع هذه القوى ليس شيئا آخر غير إعادة الاعتبار للانسان، كوعي وشعور وكإرادة وروح جماعية، وكقيمة أخلاقية، وغاية في حد ذاتها، وكمصدر فضائل ومنبع تضامنات إجتماعية وتكافل، وكمركز نزوع إلى الوحدة والتعاون

الواسع الذي لا غني عنه للتغلب على المشاكل المعقدة والصعبة التي يواجهها في مسعاه نحو تجنب السقوط في البربرية الذي يهدده.

إن إحدى أهم وأعظم مظاهر أو نتائج تحديث الحياة الاجتماعية العربية هي إذن هذه الصحوة الاسلامية ذاتها التي تقوم على استملاك الاسلام وقيمه من جديد من قبل الضمير الفردي بعد أن جفت روحه أو كادت في هياكل المؤسسات القديمة الرسمية والموظفة لأهداف تنظيمية وإدارية سياسية ماضية. وكان من الممكن لهذا أن يحدث من دون أن يدفع في الوقت نفسه إلى نشوء الأصولية السياسية لو لم يترافق هذا التحول العميق الذي يجري منذ أكثر من قرن، ولكن الذي أخذ منحى متسارعا في العقود القليلة الماضية، بانهيار للوضع العربي السياسي والاجتماعي، مما أوجد سوقا كبيرة ورائجة للسياسة الدينية أو للخطاب الديني في السلطة.

وإن طفور الأصولية كعقيدة سياسية، وليس كايمان أو تشدد في الايمان مما هو شائع في كل مكان وعصر، ليس إلا ثمرة تقدم وتعاظم أهمية مفاهيم السياسة المدنية. ولذلك فإن ما يمثل العائق الأول أمام نجاح الحركة الاسلامية في التحول إلى دولة دينية، هو نفسه الذي قاد ويقود إلى نجاحها كحركة احتجاجية اعتراضية، أعني علمنة الشعور الديني من جهة، بما يعنيه من نزوعات ومطالب جديدة تتعلق بتحرير السياسة ذاتها من نير المذهبية، وتحويل الاسلامية من دين إجماع إلى إطار تنظيمي للنشاط السياسي. وحتى لو نجحت الحركات الاسلامية في الوصول إلى السلطة فسوف تجد نفسها في مواجهة حقيقة أولى وهي أنها لا تستطيع أن تبني الدولة إلا إذا تمثلت المعايير والعناصر السياسية الحديثة، ذلك أن الدولة مؤسسة حضارية، أي انجازية ومتعلقة بالانجاز، وليست فكرة عقيدية. وإذا لم تتحول الدولة إلى راعية للقيم والحريات والمنجزات التي تتماشى مع الحضارة المعاصرة وتعبر عن المشاركة العربية-الاسلامية فيها، فإن أول من سوف يقف ضدها هو جمهور الاسلاميين أنفسهم الذين يراهنون على الثورة الاسلامية

كوسيلة لاندماجهم في الحضارة وانجاب دولة أكثر احتراما لهم وتأمينا لحقوقهم الفردية وحرياتهم الشخصية. والحال أن معظم الحركات الاسلامية التي تعبيء الفئات الاجتماعية الأكثر تهميشا وتظلما من جميع الطبقات، تنحو بالضرورة إلى تطوير الاسلامية كحدود وعقوبات ومواقف متشددة هدفها وضع حد للتحرر السلبي، في العديد من جوانبه، للنخبة الحديثة، سواء في نمط حياتها أو في التزاماتها الجمعية. إنها تظهر أكثر فأكثر ككابح أمام نشوء النزوعات السلبية عند الأجيال الجديدة، بقدر ما يستمر الانحباس التاريخي ويمتنع الأمل في الإرضاء الايجابي للحاجات بالنسبة للغالبية الاجتماعية المحبطة. لكن مهما كان الحال، ليس من الممكن اليوم استقرار الدولة وقيام السياسة ما لم يصبح بالامكان تحويلهما إلى منبع لقيم التحرر وإرضاء الحاجات المادية والانعتاق والاندماج في العصر. ولهذا فإن الوضع الذي يقود إلى نمو المعارضة الاجتماعية في إطار إسلامي هو نفسه الذي يمكن أن يحرمها من فرص الرد الايجابي عليها إذا لم تتمثل قيم الثورة السياسية وأهدافها.

باختصار لا يمكن للدين أن يكون منافسا أو منافيا للعقل أو تعويضا عن الدنيا التي جاء لتنظيمها وتفجير طاقاتها. ولكنه ليس مجرد علاقة روحية مع الله أيضا. الدين الاسلامي هو مركز الروح الجماعية والشخصية الوطنية. إن الأمة لا توجد خارج الدين الذي هو دينها. لكن هذا لا يستدعي بالضرورة تقليص كل الجوانب الدينية إلى مستوى الناحية الفقهية، وتحويل الشريعة الالهية إلى نظام للعقاب والثواب الأرضي. فلا بد أن يعود الدين إلى مركزه الأول والأصلي والأهم، أي كرأسمال روحي، ومركز توظيف للسلطة المعنوية وللألفة الإجتماعية وليس للسلطة المادية. ولا يفيد الدين أن يتركز بمجموعه حول مشاكل السلطة ويتحمل نتائج الصراع والتنازع عليها. إن من الطبيعي، والضروري أن يمثل منبع ايحاء واستلهام لقيم الكفاح والتضحية الانسانية، الاجتماعية والوطنية، لكن لا ينبغي

بأية حال أن يندمج بها ويذوب فيها. ولا بد أن يبقى ملجأ المجتمع وملاذه في مواجهة مخاطر انحلال الدولة والسلطة. وهو لا يمكن أن ينجح في بناء سلطة أو دولة، إلا إذا نجح مسبقا في بناء المجتمع: أخلاقيته، روحه، وحدته، ألفته، عاطفته. إن الدين يكسب أكثر، وكذلك المجتمع، عندما يميز نفسه عن العقائد السياسية ويترفع عن منافسة التنظيمات المدنية وقواعد القوة المادية لصالح تطوير نشاطه في ميدان قيادة الإنسان والشخص البشري، أي البشرية جمعاء من دون تمييز، نحو الفضيلة والتضحية التي لا يقوم مجتمع من دونها، ولا يمكن للدولة أن تتطور بغيابها. فإذا تحول إلى دولة، أو صار نفسه الدولة، لم يبق في المجتمع أي إطار للفضيلة الاجتماعية المستقلة عن السلطة السياسية والمواجهة لها، والمكافئة أو الموازنة لقيمها المبنية على القوة والسطوة. فمن الأفضل للدين أن يبقى، أولا وبشكل رئيسي، مرجعا قويا لسلطة ثانية، سلطة هي بالضرورة فوق السلطة السياسية وإن لم تتمتع من حيث الشكل بالتجسيد المادي والجهازي ذاته، وهي السلطة المعنوية، سلطة الأخلاق والقيم والمثل، ومصدر السلوك الانساني النموذجي. وليس من المؤكد أن هذه السلطة المعنوية هي الأضعف أبدا بين السلطات الاجتماعية. لقد دلت التجارب التاريخية أن الدول والأسر الحاكمة تموت وتفنى، أما سلطة العقيدة والايمان فإنها هي التي تسمح بإعادة تكوين الدول وتجديد الأسر والقوى والجيوش.

ينبغي أن نرفض إذن، في فهم الدين كما هو الحال في فهم الحضارة الحديثة، الاستقالة العقلية وأن ندرك أننا لايمكن أن نعتمد على أجدادنا في حل مشاكلنا أكثر مما يمكن أن نعتمد على الآخرين. وأن علينا أن نشغل عقلنا نحن ولا نسلّم أو نقبل التسليم بما يقوله لنا الخبراء الأجانب والمحليين. أي علينا أن ندرك أننا لم نعط العقل للزينة ولا للعرض. إن العالم الذي بين أيدينا هو في كل لحظة معطيات، علينا نحن أن ننظمها ونضفي عليها الاتساق والمعقولية التي نريد، والتي تتماشى

مع غاياتنا ومثلنا. وهذه الغايات والمثل لم تتحدد سلفا ولا يمكن لأي مجتمع أو أي جيل أن يحددها بدل المجتمع أو الجيل الآخر. وكما لا يصلح لنا أن نتخلى عن هذا العقل ونجمده كذلك لا يليق بنا أن نضع جهدنا العقلي واجتهادنا موضع الشك الكامل والتحقير. ولا ينبغي أن نستسهل الشعارات ونجري وراء الأوهام. فنحن لا نغامر بذلك بالتفريط بكل الجهود التي بذلناها من أجل التراكم المعرفي في هذا الميدان، ولكننا بقدر افتقادنا للمعرفة العلمية الصحيحة عن أنفسنا وعن الواقع، نهدد وجودنا نفسه وتاريخنا بالاخفاق المستمر.

ويحتاج التراكم المعرفي، ونمو العلم كمنظومات معرفية، إلى ايمان وثقة حقيقيين بالعقل والاجتهاد العقلي، وإلى استقرار نفسي وجهد تكويني مستمر. وإذا بقينا نشكك بمقدرتنا العقلية وبالمعرفة التي نحققها بالعقل، في كل مرة نمر فيها بأزمة من الأزمات العديدة التي لا شك في تفاقمها، فلن نستطيع أن نضبط التوظيفات المادية والمعنوية التي نريد أن نضعها فيه ولا أن نطورها.

إن المشكلة الحقيقية التي يطرحها العمل الاسلامي لا تكمن إذن في نزوعه إلى توظيف الدين والقيم الدينية في العمل السياسي، ولكن بالعكس في تأخره في التعرف على نفسه كقوة سياسية، والتردد الذي لا يزال يعيشه بين العمل السياسي بالمعنى العميق للكلمة والعمل الديني، وبالتالي العجز المستفحل عن التمييز، ثم الاختيار، بين الوسائل والقواعد والتقنيات المختلفة المرتبطة بالنشاطين الاجتماعيين. ولعل السياسة الرسمية التي اتبعتها الأنظمة العربية، والتي تقوم على تحريم العمل السياسي الشرعي على هذه الحركة، بالاضافة إلى ما يحتويه الفكر الحركي الاسلامي المعاصر من تناقضات بدئية، هما السببان الرئيسيان في استمرارها على هذا الوضع وتعطيل طاقاتها، ومعها طاقات المجتمعات العربية. ومن هنا يتوقف نجاح الحركة الاسلامية في لعب دور ايجابي في إعادة بناء الدولة والمجتمع السياسي على قدرتها على الحسم في طبيعة نشاطها الرئيسي، وتجاوز التناقضات الفكرية

التي ما تزال تعيق حركتها، وتشوش وعيها، وتبعث التخبط والاختلاط في سلوك جمهورها، وتمنعها من التقدم بالرغم من القوة الكبيرة والاستثنائية التي تتمتع بها اليوم. وتجاوز هذه التناقضات هي من مسؤولية القيادات الفكرية الاسلامية وغير الاسلامية. وذلك إذا كان المقصود ترشيد حركة اجتماعية سياسية كبرى، وليس تخليد الحرب الأهلية.

والمسألة الأولى التي يتوجب التأكيد عليها في محاولة تجاوز هذا الانقسام والنزاع في الدين والشريعة والسياسة، هي التمييز بين الاسلام كجماعة ودين من جهة، والحركة الاسلامية كفريق إسلامي أو كإجتهاد من بين إجتهادات إسلامية ممكنة، سواء من حيث تفسير الواجبات الدينية أو من حيث تأول الأولويات السياسية، من جهة ثانية. إن من الأخطاء الكبرى أن يعتقد الاسلاميون مثلا أن الانتماء إلى الاسلام لم يعد اليوم ممكنا إلا بالانتماء إلى الرؤية السياسية التي يمثلها التيار الاسلامي المعاصر للاسلام. ولا شك أن هناك ميلا، مقصودا أو عفويا، في صفوف الاسلاميين، للتوحيد بين الاسلام والاسلامية الجديدة، كما لو كانت النظرة السياسية إلى الاسلام، هي عودة إلى الاسلام، أو كما لو كان نشوء تيار السياسة الاسلامي ونموه هو التعبير الأصيل الوحيد عن هذه العودة. أو كما لو أن الاسلام يبعث من جديد، ولم يكن قائما من قبل، أو كأن غير الاسلاميين ليسوا مسلمين. فلا يمكن لمثل هذا التصور إلا أن يقود الاسلاميين إلى فكرة خطيرة مفادها أنهم مكلفون بأسلمة المجتمع أو إعادة أسلمته، وهو ما وقعت فيه كل الحركات الدينية التي خلطت في القرون الوسطى بين مهام الهداية ومهام السياسة، ولم تعرف كيف تميز بينهما.

وفي نظري لا يمكن لهذا الخلط بين الانتماء للتيار الاسلامي والانتماء إلى الاسلام، كما يفعل أغلب الاسلاميين في يومنا هذا، إلا أن يقود إلى منزلق توحيد الاسلاميين أنفسهم بالاسلام، والعيش فيما يشبه الشك الدائم بأن من لم يحذو

حذوهم من المسلمين ليس مسلما تماما، أو لا يزال منقوص الدين. وهذه هي في الواقع الجدلية التي كانت تتكون على أساسها الانشقاقات والكنائس الدينية في المسيحية، والتي نجا منها الاسلام نسبيا بما كان يتمتع به من حصانات عقيدية تجعله يقبل التعددية ويشجع على الاختلاف، ويرفض روح الإمعية والايمان بالتقليد والاقتداء، من دون تفكير شخصي، ومن دون إعمال للعقل والتفكر في خلق الله وآياته. ومن أجل هذا استطاع الاسلام أن يمتص جزءا كبيرا من روح الشقاق والقطيعة التي وقعت فيها الأديان الأخرى. وبدل أن يطور في ذاته جدلية الخوف من الهرطقة والخروج عن السنة، عمل على تطوير ما كان وما يزال أكبر تجسيد لروح الانفتاح والتفتح والانسانية والعقلانية، أعني فكرة الاجتهاد الحر والمفتوح. وهكذا صار كل خلاف واختلاف داخل العقيدة والتفسير والتأويل، ضمن حدود العقائد الكبرى، أو الأصول التي لا تقوم العقيدة من دونها، اجتهادا شخصيا وعقليا، يضمن حرية الفكر وحرية الاعتقاد، ويؤلف مصدرا نبوغ المدارس الفكرية والدينية المتطورة بتطور العصور، ومن ثم وسيلة للتكيف والتأقلم التاريخي والحضاري لمجتمعات المسليمن. وهذا هو الذي ميز الموقف الديني في الاسلام عما كان عليه الحال في المسيحية التي خضعت لتعليمات وسلطة الكنيسة، وهي تقضي بأن حق الاجتهاد والتفكير والتأويل ليس مشاعا بين المؤمنين ولكنه حكر على طائفة من المتبحرين في العلم الديني. وبهذا صار الدين كنيسة، وهذا هو المعنى الأساسي للكنسية. ومتى ما أصبح الاجتهاد حكرا على فئة معينة، زال بالضرورة الحق الطبيعي والالهي في الاختلاف في الاجتهاد والتفسير، وصار من الطبيعي والضروري اعتبار كل من يخالف هذا الاجتهاد المرفوع إلى مرتبة الوحي أو الالهام الخاص، مهما كانت مظاهر اختلافه هذا، من المارقين أو الكافرين.

وبالمقابل ليس من الصعب إدراك ما يمثله الاسلام السياسي اليوم من تجديد في التفسير وفي رؤية الدور الذي يلعبه الدين في المجتمع، ومن ثم الاعتراف به، من

قبل جميع المسلمين، كمدرسة اسلامية مثلها مثل المدارس الكثيرة التي عرفها تاريخه من فقه وحديث وأصول وتصوف واعتزال وتشيع وطرقية. وبهذا المعنى فهو إضافة جديدة فيه أيضا، وتعبير عن استمرار التجدد داخله. ولكنه لا يمكن أن يختلط فيه، أو أن يتماهى معه، من دون أن يسيء إلى نفسه وإلى الدين معا. والسبب الرئيسي في تطور هذه المدرسة، منذ النصف الأول من هذا القرن، وتصاعد قوتها ووزنها في عهدنا هذا هو، كما رأينا، تطور السياسة العربية ذاتها، أو التناقضات التي تقوم عليها والمشاكل التي أفرزتها ولا تزال غير قادرة على مواجهتها أو تقديم الحلول لها. ولا نعني بها المشاكل الاقتصادية، ولكن مشاكل تحقيق الاجماع وتوحيد القرار وتحقيق التضامن العام وتوحيد روح الشرائع وتحقيق الانسجام بين المنابع الروحية والخلقية والدساتير والقوانين النظرية المعمول بها. وهي بالأساس مشاكل سياسية بالمعنى العميق للكلمة، أي بمعنى تحديد الأسس المبدئية التي يقوم عليها كل اجتماع انساني، بما هو اجتماع مدني واع ومختار، وليس كنتاج تلقائي لحكم القوة والقهر.

والمسألة الثانية تتعلق بضرورة التمييز، ولا نقول الفصل، بين الهداية الدينية والسياسة العملية. فهدف السياسة الرئيسي بالمقارنة مع الدين ليس تغيير أفكار الناس واعتقاداتهم، ولكن رعاية مصالحهم، سواء نظرت إلى هذه المصالح من منظار الشريعة الدينية أو الفلسفة العقلية. ولا يمثل العمل على تغيير عقيدتهم في إطار العمل السياسي إلا وسيلة من وسائل السياسة. ولذلك أيضا كثيرا ما يختلط هذا النشاط العقيدي عند السياسيين بالدعاية، وبالنشاط الدعائي بالمعنى السليم للكلمة، أي التعريف بالأفكار والبرامج والدفاع عنها. وبالمقابل، إن هدف الدين الأول كما ذكرنا في القسم الأول من هذا الكتاب هو تغيير عقائد الناس وتكوين ضمائرهم، والمراهنة عليها لإقامة النظام والعدل. وعدم استيعاب هذا التمييز وتمثله بعمق هو الذي يضع الفكر الحركي الاسلامي الراهن في مأزق عملي حقيقي، لأنه

يدفع إلى إساءة فهمه من قبل خصومه وجمهوره على حد سواء، ويحرمه من الوعي السياسي اللازم لبلورة البرامج العملية التي يفتقر إليها إلى حد خطير.

فإذا كان من الطبيعي استلهام القيم الدينية في العمل السياسي، إلا أنه من المستحيل التقدم فيه من الناحية العملية إذا نظر إليه كوسيلة لتحقيق شيء آخر غير المصالح البشرية، وبالتالي من دون تحديد الأولويات والأهداف الأساسية، بالمقارنة مع أهداف الهداية الفكرية. وإذا كان درس الخلافة الراشدة ومأساتها، بسبب انعدام هذا التمييز، لم يكن كافيا لإدراك ذلك، فإن التجارب التاريخية الحديثة التي نعرفها جميعا قد بينت بما لا يدع مجالا للشك على أنه في كل مرة أضاعت فيها السياسة وعيها الدقيق بموضوعها وغاياتها ووسائلها، نشأ الاختلاط بين مهام الرعاية ومهام التبشير، وولد الصراع العنيف الذي لا حل له بين الدولة والدين والعقل والوحي، بقدر ما أصبحت الدولة تتكلم لغة العقائدية، وتعيش على سطوة الجيش العقائدي والاقتصاد العقائدي والأمة العقائدية، وأصبح الدين يمارس على مستوى المجتمع مهام التنظيم والإدارة الاقتصادية والاجتماعية العملية. إن الوظيفة الرئيسية للدولة ليست الهداية. وليست السياسة نفسها من حيث هي نشاط تربوي من الوظائف التي تختص بها الدولة.

وليس هناك من شك في أن المعركة التحضيرية المادية والروحية التي تواجه شعوب العالم الفقيرة ومنها الشعوب العربية، بحاجة إلى جهود متضافرة، وإلى توظيف كل ما لديها ولدى الانسانية من رأسمال حي ورمزي ومادي. ولكن هذا التوظيف يحتاج في الوقت نفسه إلى تحديد أدق للمعايير والمفاهيم التي تستخدمها، والتي لابد أن تقود وتوجه مسيرتها. ومن هنا فإن الخروج من جو النزاع والصراع الراهن يحتاج إلى تمييز ثالث مسبق في الحداثة بين الحضارة، أو ما يمكن أن يعتبر المكتسب الانساني الشامل والذي يمكن ولابد من تعميمه على جميع الثقافات والأمم، بل الذي يشكل تعميمه التحدي الأول للشعوب التي لا

تريد أن تسقط في الهامشية واللاتاريخية وتزول مبررات وجودها المستقل، وبين المدنية التي هي في نظرنا الطريق التي تسلكها الجماعات التاريخية الحية، في هذه الحقبة أو تلك، للوصول إلى هذه المكتسبات الكونية الحضارية. وهذه الطريق التي لا يمكن تعميمها، لأنها مستمدة من خصائص الجماعة وعبقريتها الخاصة وظروفها المحلية وتاريخيتها المتميزة وثقافتها وحساسيتها الحميمة، هي التي ينبغي شقها في كل مرة من أجل استيعاب المكتسب الحضاري العام. إن مفهوم الحرية الفردية والمواطنية المتساوية الذي يشكل في العصر الراهن شرط قيام الجماعات السياسية الحية، في الغرب كما في الشرق، لا يمكن أن يتأسس مثلا في الهند على رمزية الثورة الفرنسية أو الأمريكية، أي على ما لم تعرفه شعوبها، وما لا يمكن أن يتحول إذن إلى سند حقيقي وفاعل لأي تجربة سياسية أو شعورية. فلا بد لكل جماعة أن تؤسس لحرياتها انطلاقا من ممارستها التاريخية وثوراتها الخاصة، ومعاركها الفكرية والعملية وصراعاتها، ولغاتها. والأمم التي لا تنجح في صوغ معنى الحرية في كلمة من لغتها، لن تستطيع أن تفهم ممارسة الحرية ولا مضمونها.

وفي غياب مثل هذا التمييز بين الحضارة والمدنية، بين المكسب الموضوعي العالمي، والذات التي تبني الاستراتيجية التاريخية لاقتناصه وهضمه، يصبح التفريق مستحيلا بين التغريب وبين التجديد الحضاري الحقيقي والجدي والثابت. وهو ما عرفته في العقود الماضية كل شعوب العالم الثالث، وما قاد الحداثة في أقطارها إلى طريق الفشل والسقوط. والتغريب مصطلح يستخدم لوصف نمط من أنماط التحديث الذي يتميز بالتقليد الأعمى للنموذج الغربي، والذي يهتم إذن بالشكل والقشور أكثر مما يقوم بنقل الوظائف الجوهرية في عملية التحديث. أو أنه لا يميز بين الخصوصية الغربية والمكتسب العالمي في نمط الحضارة المعاصرة، مما يحرمه من التمييز بين الجوهري والعرضي في هذه الحضارة، أو بالأحرى، بين السيرورات التاريخية التي لاتعاد، والمكتسبات النهائية التي يمكن أن تستملك. وليس أخطر

على شعب من أن يعيش سجين سيرورات تاريخية يعتقد أن الحصول على مكتسبات الحضارة لايتم آلا بتقليدها أو إعادة إنتاجها في بلاده وتاريخه. ذلك أنه في هذه الحالة يقوم، من دون أن يدري بمصادرة التاريخ، ويعد نفسه لامحالة للنقل من دون هدى ومن دون نظرية، بل من دون نظرة نقدية في الحضارة والتاريخ في الوقت الذي يحتاج فيه التطور والتحول إلى انفتاح الممارسة أمام كل الاحتمالات. فالتغريب ينطوي في الواقع على فلسفة أو منطق باطني وإجرائي غير مفكر به هو منطق التوحيد أو المطابقة التاريخية بين المعاصرة والثقافة الغربية، ولا يتصور أن من الممكن أن تكون هناك معاصرة أو حضارة معاصرة، من دون التبني الكامل للقيم الثقافية الغربية، أو أن من الممكن أن تكون هناك طرق أخرى للوصول إلى الحداثة أو المعاصرة غير الطريق الغربي، أو أن من الممكن إسناد العمليات التحديثية الرامية إلى إدخال العالم القديم في الحضارة المعاصرة على منظومات قيم ثقافية غير التي تسود اليوم في الغرب. إنه يوحد باختصار بين الثقافة الغربية، والثقافة عامة، والحضارة، أي بين محرك التاريخ وبين منتجاته من قيم وأفكار وموضوعات ونظريات.

إن الذي فتح العيون على حقيقة الاستلاب النابع من تحقير التاريخ الخاص والذاتية المحلية، وأبرز مخاطره فيما يتعلق بالاستقلال الفكري والمادي، ومن ثم في السيطرة على عملية تمثل الحضارة واستيعابها، لم يكن إخفاق التحديث الراهن فحسب ولكن أكثر من ذلك، الاعتقاد الجديد، في الغرب والشرق، بأن من الممكن للشعوب النامية، بل من الحتمي لها، أن تراهن في إقامة تجربتها التحديثية على أسس أخلاقية وروحية وثقافية مستمدة من رأسمالها الخاص، وقائمة على إحيائه وتجديده. وإنه ليس بإمكانها، حتى لو أرادت ذلك، أن تنسخ التجربة التاريخية للدول الصناعية الكبرى من دون أن تغامر بمسخ نفسها، وبالتالي من دون أن تفقد إنسانيتها وتتحول إلى قزم غير قادر على التفكير المستقل والممارسة

المبدعة. ولا يعني ذلك أنها بالتأكيد سوف تنجح في هذا الإحياء. فمن الممكن جدا أن تبقى من دون أي مقدرة ذاتية، وأن تغرق في البربرية التي دخلت في مراحلها الأولى على كل حال. ولكنه يفسر أحد الدوافع الرئيسية لاستعادة تراث الاسلام، والمراهنة الجماعية عليه. فليس الإحياء تجديدا مضمونا سلفا أو محسوما، ولكنه معركة ذاتية تخوضها الشعوب والثقافات حتى تستطيع أن تتحول من مستهلك للحضارة إلى منتج لها. وليست المعاصرة نقلا لتجربة وإنما هي خلق لدينامية إبداع وتجديد ذاتيين. إنها ليست مراكمة لتقنيات، كما هو الحال اليوم، وإنما هي تركيب لمنهج خلق التقنيات وتصميمها.

على سؤالنا في المقدمة: هل تحتاج النهضة أو الارتقاء إلى مستوى المعاصرة، وهل يحتاج التقدم بالفعل لإزالة تأثير الدين في الحياة العمومية، الاجتماعية والسياسية، وهل تحتاج الوطنية والابقاء على الهوية المحلية والذاتية محاربة الواقع ومنظوماته القيمية الجديدة، أو ما يطلق عليه اليوم عموما بالعلمنة أو العقلنة، أي في الواقع ميلاد نمط عقلاني مختلف في أسبقياته عن النمط العقلاني الماضي، ليس هناك إلا إجابة واحدة: إن النهضة تفترض الاهتمام بالدين كما تفترض الهوية استملاك الواقع الراهن المعاصر بمعاصرته وحداثته، في الوقت نفسه. إنها تفترض وحدتهما وتعاونهما لا التفريط بأي منهما أو استمرار الصراع بينهما. لكن في الحالتين، هذه الوحدة وهذا التعاون مرهونان ضرورة بالتجديد، أي بإعادة ترجمة الدين وقيمه العملية وإعادة ترجمة الحداثة وقيمها العقلية. وليس بناء العقيدة الاجتماعية المحفزة والملهمة التي تحتاج إليها إعادة بناء الدين والدولة معا إلا ثمرة لهذه الترجمة التي تجعل من التنافر انسجاما ومن القطيعة تواصلا ومن الاقتتال تعاونا. أي تنشيء قاعدة القيم والمعايير والغايات الواحدة والمقبولة والمتسقة.

II

مأزق الدولة العلمانية
بين العقيدة والسياسة

ليس هناك شك إذن في أن نجاح الديمقراطية كإشكالية نظرية وكنظام سياسي قد غير الأرضية التي كانت تطرح عليها مسألة العلاقة المعقدة بين الدين والدولة. فمن الناحية النظرية مثلت الديمقراطية تصورا ايجابيا لهذه العلاقة قائما على خلق فضاء الحرية السياسية الذي يتيح لجميع الأطراف والتوجهات ومراكز النفوذ في المجتمع المساهمة الفعالة في بناء السلطة، في مقابل التصور السلبي التقليدي للنظرية العلمانية القائم على فكرة الفصل أو فك الارتباط. واستطاعت الديمقراطية بذلك أن توظف الاختلاف والتباين ذاته في الرؤى العقيدية والاجتماعية من أجل تشغيل النظام العام والآلة الجديدة وخلق الحوافز السياسية، والتنافس الايجابي اللازم لتجديد القيادة والسلطة.

ومن الناحية العملية، خلقت الديمقراطية النظام المؤسسي الذي يجعل من ممارسة الحرية من جهة، وتحقيق المساواة القانونية والأخلاقية بين جميع المواطنين، بصرف النظر عن دينهم ووضعهم الاجتماعي والمادي، من جهة ثانية، قضية مرتبطة بالتوازنات العملية والالتزامات القانونية، بعد أن بقيت دعوة أخلاقية يرتبط مصيرها بنجاح التربية الفردية أو القوة العقائدية. وبهذا المعنى يمكن القول إن الديمقراطية، كإطار نظري وعملي لتحقيق قيم العقل والحرية والثورة السياسية عامة، قد جبت العلمانية، كإشكالية مذهبية. وهكذا أصبح مفهوم الدولة القانونية والوطنية هو الشرط لضمان الحريات الفكرية والعقائدية. وبمعنى آخر إذا كانت الدولة الديمقراطية كفهوم وكممارسة تفترض لا محالة حرية الاعتقاد الديني

وغياب التمييز بين المواطنين حسب العقيدة الدينية، فإن هذه الحرية أو المساواة الدينية اتجاه الدولة، لا تتضمن بالضرورة توليد الحريات السياسية والمدنية الأخرى. ومن الممكن أن تكون الدولة علمانية من دون أن تكون ديمقراطية. لكن ليس من الممكن أن تكون ديمقراطية من دون أن تضمن حرية الاعتقاد، دينيا كان أم عقليا عامة. وهذا يعني أن كفالة الدولة لحرية الاعتقاد الديني، ومن ثم الترفع عن الانخراط في المنازعات المذهبية التي يشهدها المجتمع، لم تعد إلا قضية جزئية وبسيطة من مسألة أكبر وأوسع، هي مسألة بناء الحريات الفكرية والسياسية والمدنية الكثيرة، وتأمين مشاركة الأفراد في السلطة نفسها وتقرير مصيرهم الجماعي. بل لا شيء يمنع من أن يكون قمع الدولة اليوم للمذاهب السياسية العلمانية أقسى من قمعها للمتدينين مهما كان نوع دينهم، إذا لم يشاركوا في الصراع السياسي أو لم ينخرطوا في معركة النزاع على السلطة. والسبب في ذلك هو أن التوازنات السياسية وتقاسم السلطة هو الذي أصبح اليوم، في الدولة الحديثة، المدخل إلى كفالة حرية الاعتقاد وليس العكس.

ولم تكن الفكرة العلمانية نفسها بعيدة عن هذا التقدم التاريخي. فقد غيرت نتائج المعركة السياسية التي فجرتها لتأكيد معنى الحرية الضميرية والروحية والفكرية، طبيعة العلاقات القائمة في السياسة ومفاهيمها العميقة. وأدت هزيمة الكنيسة المدوية في الغرب أمام الدولة، إلى تطور نموذج التنظيم الدولوي الحديث في كل البقاع، سواء حصل ذلك بالقوة أو بالاختيار الطوعي. وقد ساهمت الفكرة العلمانية مساهمة كبرى في توليد هذه الدولة المرتبطة بقيم الحرية السياسية والفكرية، بقدر ما ساهمت في تحريرها من سيطرة الكهنة وملوك الدين. لكن هذه النظرية التي ساعدت على الانتقال، وهي بكل المعاني نظرية انتقالية، لم تعد كافية لضبط المؤسسة التي ساهمت هي نفسها، كقابلة قانونية، في توليدها. وبالمقابل، تطورت نظرية الديمقراطية لتصبح نموذجا عمليا وتجربة حية لاستخلاص

وبلورة العناصر المساعدة على تنظيم هذه الدولة الوليدة والتحكم بالسلطة والسيطرة عليها من قبل المجتمع. وقد تطورت الدولة التي تحررت من الكنيسة، كآلة ونظام ومبدإ أخلاقي، لدرجة لم تعد فكرة العلمانية الضيقة والمحدودة، تستطيع أن تقدم الأدوات الناجعة لضبط التناقضات الجديدة النابعة منها وتحقيق فرص تحكمها الذاتي، وتحكم المجتمع بها، وبالتالي بنفسه.

وكما أعلنت هزيمة الكنيسة العملية والسياسية انجاز برنامج العلمانية السياسية، وأصبح من الممكن لمجتمعات أوربا جميعا أن تدخل العلمنة، وتنقي العلاقة بين الفرد وربه، وبين الفرد والفرد الآخر، وبين المجتمع والدولة، من كل الوساطات والكهانات التي كانت تعيق تطورها الطبيعي وتضفي عليها قدسية مصطنعة، أنجزت الديمقراطية، عمليا، استبعاد الكنيسة عن موقع الوسيط الإلهي بين المجتمع والدولة، من دون أن يحتاج الأمر إلى شن أي هجوم فكري أو عقيدي. بل لقد تم ذلك فيما بعد بالتفاهم مع الكنيسة ذاتها بحيث أصبح من الممكن لبريطانيا أن تكون ديمقراطية وليبرالية بالمعنى الحقيقي للكلمة مع بقاء الملكة، رمز السيادة السياسية، الرئيسة الرسمية للكنيسة البريطانية. ولا يشعر أحد بأن وجود الأحزاب الديمقراطية المسيحية في كل الدول الأوربية تقريبا، أو انتماء بعض الرؤساء الأمريكيين إلى التجمعات والكنائس النشطة واعتمادهم عليها في حملتهم الانتخابية، يشكل خرقا لأي مبدأ أخلاقي سياسي. ولم يفكر إنسان في أن يدين الحركة التحررية في بولونيا وسائر أوربة الشرقية لأن الكنيسة وقفت بقوة وراءها وقادت معركتها في العديد من الحالات.

والسبب في ذلك هو الاطمئنان إلى أن عصر الدولة الدينية قد ولى، وأن نموذج الدولة الديمقراطية هو الذي يتفق أكثر من أي نموذج سياسي آخر مع القيم الانسانية العميقة المشتركة بين كل الثقافات والاديان. فلم تعد هناك اليوم دولة تستحق هذا الاسم في العالم، وتقبل في الوقت نفسه أن تقول عن نفسها أنها دولة دينية، أي

تدعي أنها تستمد شرعيتها من الله مباشرة أو من خلفائه المعصومين. إن من تعريف الدولة اليوم أن تكون سياسية. وليس هناك دين في العالم يطمح إلى أن يحل محل الدولة. وليس هناك شعب يكافح اليوم في العالم لاسترداد الدولة الدينية – وهو أمر مختلف كليا عن الدفاع عن دولة طائفية تحول الدين إلى هوية وطنية سياسية أو شبه وطنية – ولكن جميع الشعوب تكافح علنا من أجل الحرية والعدالة والديمقراطية. وفي العالم العربي أكثر من أي منطقة أخرى، وبصرف النظر عما إذا كان الاسلام ينطوي على نظام كهنوتي وهيئة دينية أم لا، لم يكن وليس للمؤسسة الدينية، أي لرجال الدين، ولن يكون لهم في المستقبل، أي طموح في الحلول محل الدولة. وليس في البلاد العربية والاسلامية نفسها دولة دينية، ولا يمكن لأي دولة دينية أن تعيش. وليست المظاهر الدينية للدولة الراهنة، بما في ذلك تطبيق بعض تعاليم الشريعة، أو النص على أن دين رئيس الدولة الاسلام، إلا من مظاهر السياسة ومستلزماتها. فهو يعكس حاجة الدولة إلى التأكيد على إنتماء تاريخي، والترضية الشكلية للحس الاسلامي العام، والتعويض عن اغتراب السلطة السياسي والحضاري الكامل، فيما يتعلق بالمصالح الأساسية والحقيقية، عن المجتمع. وليس هناك ما يمنع أي دولة من أن تتخلى عن هذه المظاهر سوى خوفها من أن ينقطع بينها وبين الناس آخر خيط رفيع يجعل من الممكن لهم، بغياب أي عنصر آخر دنيوي، التماهي الفعلي والرمزي معها. وبالمثل، إن تمسك الجمهور العام ببعض مظاهر الانتماء الديني للدولة ليس إلا محاولة يائسة لوسمها ببصماته ووضع علامات معروفة بالنسبة إليه عليها، لتسهيل التعرف على ذاته فيها. وليس هناك سياسي، والتجربة تعكس ذلك، يخطر بباله أن يضحي بهذه العلامات البسيطة والشكلية ليكشف حقيقة السلطة القائمة وغربتها. وبالعكس فإن المستهلكين الحقيقيين للخطاب العلماني هم بالدرجة الأولى الحركات الاسلامية السياسية التي تستخدم شعار العداء للعلمانية كأهم عنصر في عقيدة التعبئة

السياسية ضد الدولة، أي في الكشف عن غربتها وكفرها بالمصالح العامة والجماعية، وارتباط حبل سرتها بالخارج.

وليس من المؤكد اليوم أن هناك في أي مجتمع معاصر صراعا حقيقيا بين الدين والدولة بقدر ما أن هناك نزعة حقيقية للتعاون على تحقيق السلام الأهلي وتقديم قيم مشتركة ومتكاملة لمواجهة مخاطر البربرية والتهميش الجماعي والاستلاب ونزع الهوية واللجوء إلى العنف والاقتتال. لا بل إن المشكلة الجزئية للعلاقة بين المذاهب الاجتماعية المعارضة والدولة، بين العقيدة والسياسة، لم يعد من الممكن مواجهتها من خلال التركيز الأحادي الجانب على العلاقة بين الدين والدولة. فالحاجات المحركة للمجتمع اليوم أصبحت في أغلبيتها مرتبطة بعقائديات سياسية صريحة، ومن ضمنها العلمانية نفسها. ومهما أخطأت العين في الملاحظة، وسها العقل عن التغيرات العميقة في صلب الواقع، فمما لا شك فيه عندي أن المكسب الحضاري، المادي أو المعنوي، لابد أن ينحو إلى التعميم على كل المجتمعات مهما كان مصدره وأصله. ولا يحتاج الوصول إلى ذات المكتسبات تكرار العمليات والمعارك التاريخية، التي أدت إلى ولادته، بحذافيرها. فما يحتاج إليه الابداع والطفرة في موقع ما لا يحتاج إليه التعميم البسيط. ولم تحتج البشرية إلى أن تمر في كل مجتمع بثورة سياسية حتى تعلن تبنيها لقيم الحرية وحقوق الانسان، ولا إلى ثورة رأسمالية تاريخية حتى تعم طرق الانتاج الصناعي إقتصاد جميع الأقطار.

وبقدر ما غيّر نجاح الديمقراطية هذه الأرضية التي كانت تطرح عليها العلاقة بين الدين والدولة، غيّر أيضا المضمون السياسي للمذهبية العلمانية ذاتها، وبدل في مصيرها التاريخي وإمكانيات الاستخدام الاجتماعي المتعدد الأوجه لها. وهكذا صار من الممكن للعلمانية التي ارتبطت بقيم الحرية والمساواة أن تستخدم في العديد من الحالات للتغطية على قيم الاستبداد والتمييز الاجتماعي والسياسي. وهذا هو

في الواقع مصير كل عقيدة تجاوزتها الحقيقة الاجتماعية والتاريخية، أي خلقت الأدوات الأكثر دقة وتقدما في استيعاب تناقضاتها وتنظيم شؤونها. وأفضل مثال على ذلك هو أن الشيوعية التي كانت حاكمة، وهي علمانية من حيث المبدأ، بل هي تقوم على العلمانية المذهبية الأكثر تشددا، لم تحل بعلمانيتها أي شيء مما كانت العلمانية تريد حله، ولكنها أنتجت، كما بين ذلك مصلحوا النظم الشيوعية المعاصرون أنفسهم، أكثر النظم استبدادا وتعصبا وضيقا مذهبيا. فلم تكفل حرية الاعتقاد المذهبي والفكري ولا ضمنت قيام الحريات الأساسية والمساواة الفعلية بين المواطنين. ويمكن تكرار القول نفسه بالنسبة لبعض الأنظمة العربية التي لم تمنعها علمانيتها المعلنة، وهو ما كان يجعلها مقبولة لدى الغرب، من ممارسة أقسى السياسات طائفية.

والقصد من ذلك هو أنه من غير الممكن اليوم تخفيض السياسة إلى معركة مذهبية، وربط مصير الدولة بفكرة أو نموذج عقيدي ناجز من دون السقوط في مناخ الحرب الدينية التي تجاوزها العصر. وبقدر ما كانت العلمانية في مرحلتها الأولى في الغرب تعبيرا عن تحرر الوعي والمجتمع من سلطة كهنوتية ساحقة وتكريسا لهما، ودفعهما إلى الطريق الديمقراطي، تميل اليوم إلى التحول، في أغلب الحالات، إلى شعار يرفعه فريق خارجي أو داخلي ليميز نفسه عن الكتلة الكبرى من السكان، أو ليبرر الحكم العسكري واحتكار السلطة ومصادرة الحريات العامة، أو ليغطي على إخفاق السياسة في الميادين الأساسية الاقتصادية والوطنية. وبقدر ما كانت تعبر عن تقدم نظري كبير بالمقارنة مع الاختلاط الفكري الذي كان ينشره الفكر اللاهوتي في العقل السياسي، أصبحت تمثل عائقا أمام تطور الفكر الديني الشرعي والمشروع نفسه، واستفادته من الأدوات السياسية والفكرية المتقدمة التي طورتها الحضارة والمدنية في سعيها للارتفاع بوسائل تنظيم الحياة الاجتماعية البشرية. ففي الوقت الذي يعيش فيه العالم كله مرحلة الانتقال التاريخي نحو

الديمقراطية والتحرر العام، لم يعد من الممكن تسيير الدولة الراهنة ومواجهة المشاكل التي تعترضها من نفس المنطلقات التي حققت في حقبة ماضية تحريرها عن الكنيسة. ولم يعد لمفهوم التنازع الديني الأهمية الحاسمة التي كانت له في مجتمعات السلطة المطلقة، كما أصبح من الواضح اليوم أنه لا يوجد أي حل حقيقي، على مستوى الجدل العقيدي ذاته، للنزاع الديني والعقائدي، وليس من الممكن التفكير في مثل هذا الحل إلا من خلال تطوير السياسة ذاتها كفضاء متميز عن فضاء التنازع العقيدي والتنافس المذهبي. فهي تستطيع وحدها، بما تقدمه من فرص للتفاهم على قضايا وبرامج عملية، تحييد الصراعات المذهبية الطبيعية والضرورية، وتحقيق الاجماع الوطني اللازم لقيام المجتمعات في الوقت نفسه. بل ربما كان البحث عن التفاهم عن طريق توحيد المعتقدات الشخصية هو الذي كان يعيق النظام القديم عن تطور السياسة، كنشاط متميز جماعي، ويحرمه بالتالي من فرص التقدم.

إن الديمقراطية تدخل في التحليل والنظرة العامة للمجتمع والسياسة عوامل لم تكن العلمانية، كإشكالية سائدة في فهم السياسة والممارسة السياسية والعقيدية في المجتمعات، قادرة على استيعابها. ويبدو السعي إلى علمنة الدولة، أي تسليحها بعقيدة وضعية خاصة، في مقابل العقيدة أو التنوع العقائدي السائد على مستوى المجتمع، وكأنه نكوص نحو الماضي، لا يختلف كثيرا عن ذلك النكوص الذي يمثله السعي إلى إعادة بناء الدولة حسب النموذج التاريخي الذي عرفته المجتمعات الاسلامية الكلاسيكية. وهو بدل أن يساعد على امتصاص التناقضات التي تعيشها مجتمعاتنا الانتقالية، كثيرا ما يعمل على التغطية على المشاكل الكبرى والمعقدة، وعلى التحديات الجديدة التي تطرحها عملية الانتقال الديمقراطي الصعبة. وفي مقدمة هذه التحديات وأعقدها الارتفاع بمستوى قدرتنا على تجميع القوى وحشد الجماعات والمجتمعات التي تعمل على تمزيقها المعارك القديمة المذهبية المنتمية إلى

عصر قضى، عصر الحروب الدينية. فمعظم المشاكل التي يطرحها هذا الانتقال، سواء تعلق الأمر بالأمن الجماعي أو بالتنمية أو بالسيطرة على مضاعفات التطور الحضاري والتقاني، يحتاج إلى قوى وإمكانيات كبرى لا يمكن توفيرها إلا بتجاوز هذه الحروب وبلورة الإطار الجامع السياسي الذي يتيح لجميع المذاهب والأفكار أن توجد في مجتمع واحد، بما في ذلك العلمانية، دون أن يؤثر ذلك على وحدته وعلى نزاهة الدولة وشفافية الساحة العقيدية. فهذا هو السبيل الوحيد لحفظ الوحدة وتوسيع التآلف والتحالفات الاجتماعية.

إن نقطة ضعف العلمانية الرئيسية في الواقع هو أنها تضع الصراع العقائدي في مقدمة الصراع السياسي، وأحيانا بديلا عنه، وتهدد بأن تدفع هذه المعركة الاصلاحية إلى طريق مسدود. في حين أن تفاقم عدم قدرتها على التحكم بالواقع والسيطرة عليه، يدفع بها أكثر فأكثر إلى الانغلاق على نفسها والتحجر النظري، وينمي في حجر المتمسكين بها سلوكا فئويا أو تحزبيا. والواقع إن السقوط في شرك الشعارات والصيغ والنظريات الجاهزة، بقدر مايشكل نفيا ضمنيا للتاريخ وعبقريته، يقود، كما شهدنا أكثر من مرة، إلى أن يكون تجديد الفكرة العلمانية معركة دينية، تماما كما كانت الولادة الثانية للثورة السياسية الكبرى والمحررة، في بلادنا إنقلابا سوقيا.

ويبدو التركيز المتزايد على الاختيار العلماني في مجتمعاتنا التي تسيطر فيها النخبة والدولة سيطرة مطلقة وساحقة على حياة الانسان والمجتمع، وفي بلاد عرفت، بالإضافة إلى ذلك التعايش الطبيعي بين الأديان والتعددية الطائفية والمذهبية، حتى داخل الدين الواحد نفسه، وطورت تاريخيا أكثر من البلاد الديمقراطية الحالية، أدواتها الخاصة لتسيير هذه التعددية وتنظيمها واستيعابها وقبولها، وكأنه تجسيد لرد فعل على تدهور الوضع السياسي لقيادة سياسية فاشلة، وبالتالي كدفاع لا مشروع عن مواقع مكتسبة في الدولة، أكثر منه تمسكا بقيم

الحرية أو الغايات الانسانوية التي كانت في أصل نشأة العلمانية. وفي هذا السياق، خاصة حينما تتولى الدولة نفسها نشر العلمانية كعقيدة دينية، تبدو المصالح الخاصة في إضعاف القوى الدينية أو العقائدية الاسلامية السياسية في المجتمع، هي الحافز الأقوى الذي يقف وراء المعركة العقيدية، مما هي الرغبة العامة في الاستفادة من مفهوم العلمانية من أجل إعادة تنظيم العلاقات بين السلطات المتعددة في المجتمع وتحسين شروط التفاهم والتعاون فيما بينها. ولن يكون شيء أخطر على أي مذهب من أن يربط مصيره بنزعات الاضطهاد السياسي والعقيدي التقليدية. أما الدولة التي تتبنى العلمانية كعقيدة خاصة تضعها في مواجهة عقائد المجتمع الأخرى، فأنها تغامر بأن ينظر إليها ككنيسة، وربما بأن تتحول هي نفسها إلى كنيسة، وأن تطور في ذاتها وعيا كنسيا، وتنحو نحو تحقيق أهداف وغايات دينية وتبشيرية بدل الغايات السياسية، تماما كما كانت تفعل كنيسة القرون الوسطى الأوربية.

هذا هو السياق الذي يفسر التحوير الذي طرأ على مصير العلمانية كعقيدة سياسية في العديد من النظم السياسية الشيوعية الحديثة. فبعد أن كانت نظرية ثورية تهدف إلى تقويم السلطة والدولة، تحولت إلى وسيلة لاصلاح المجتمع وتكييفه مع الدولة. وهذا يتفق والأطروحة التقليدية القائلة بأن مصدر الاخفاق والمشاكل التي يعاني منها المجتمع هو التمسك بالدين وليس السياسات العملية التي مارستها وتمارسها الأحزاب والنخب الاجتماعية والسلطة الحاكمة والدولة. ويعني هذا في الواقع تحميل مسؤولية انحطاط الدولة والسياسة القومية والوطنية لعامة الشعب، ومن ثم تبرئة السياسيين، بقدر ما ترتبط هذه العامة في الذهن السياسي بالدين والتطلع نحو الماضي والتراث والتاريخ والهوية والعدالة. وهي الأطروحة التي تبناها المثقفون منذ وقت طويل تحت تأثير التأويلات الغربية لإخفاق المجتمعات الاسلامية في التحديث، وكذلك بسبب الشعور بانهيار القيم المحلية،

وتفوق القيم الغربية ١٦ .

ولا شك أن من الأسباب الكبرى لهذا السلوك ما تعرضت له فئة المثقفين، في الحقبة الأخيرة، من عملية ابعاد وإقصاء منظمين وتهميش ساحق من قبل السلطة السياسية، وما نشأ لديهم في مواجهة ذلك من خوف من التفكير الحر وتمسك بالدروب المطروقة، ومن عصبية الأماكن المغلقة والضيقة، وسحر عقائديات المجابهة والحرب التي تجيب على مشاعر التوتر والرغبة في القتال والعدوان المنبعث من الاحباط والموجه نحو الذات الجماعية والفردية . حتى أصبح الحديث عن التعصب والتخلف والدينية ذريعة لالغاء الحوار والتفاهم والممارسة السياسية الحقيقية في المجتمعات العربية .

لكن لا ينبغي أن نعتقد أن مستقبل المعركة السياسية، أعني معركة الحرية والمساواة والسيادة مرهونة بكسب معركة إلغاء العقائديات والمذاهب النقيضة أو المختلفة . فلن يؤدي هذا إلا إلى استمرار الحرب الدينية . وبالعكس من ذلك، ليس هناك من وسيلة لاستعادة الصدقية الفكرية، وتحرير الفكر والعمل السياسي من العقد الماضية، إلا في بناء الآليات والقيم السياسية العملية التي تنظم وتضبط الاختلاف، ومقاومة التوجهات السلبية والعمل على تطوير التوجهات الايجابية عند جميع العاملين في الشؤون العامة، وإحلال روح التعاون والتضامن والتكافل الاجتماعي، محل روح المماحكة والمنافسات المذهبية الصغيرة . فهذا هو الطريق الوحيد الذي سوف يمكننا من أن نخرج من الانسداد الفكري الراهن والتهديد الدائم بالحرب العقائدية . وإذا كان من المستحيل في جو التفجر العالمي والتاريخي الهائل للفردية والحرية الفكرية والتعليم والثقافة الوصول إلى إجماع شامل في أي مجتمع حول فلسفة الحياة ومعناها، فلا ينبغي أن يكون من الصعب علينا أن نتفاهم فيما بيننا على حل المشاكل العملية، بما فيها تلك الناجمة عن التداخل الطبيعي بين الدين والسياسة . ومثل هذا التفاهم ممكن جدا إذا كف كل منا عن الاعتقاد بأن

كل ما يقوله هو الحق، وكل ما يقوله غيره الباطل، أو أن فكره هو الحديث والعصري، وفكر غيره مرهون للماضي، وحبيسه الأبدي. فالفكر المرهون للماضي لا يفعل ولا يخيف ولا يترك أثرا ولا يثير نقاشا. وحتى ما يبدو كذلك فهو فكر حديث، ورؤية مشروعة لأنها معبرة عن مصالح جماعة وحساسيتها، واحترام مصالح الجماعات هو مبدأ الدولة الحديثة والمؤسس لشرعية تداول السلطة وأساس الحرية.

إن أخطر مايصيب الفكر هو التعامل بشعارات ونظريات وقيم جاهزة يعتقد أنها عملة نقية ونقدا صافيا، فتحرمه من الشك والنقد والوعي الصحيح. إن الخطر الحقيقي الذي يهدد وحدة المجتمعات واستقرارها ليس وجود التيارات والمذاهب المتعارضة كل التعارض، ولكن سيطرة النظرة النرجسية المغلقة والتفوقية التي تمنع من اكتشاف طرق التفاهم وتلغي إمكانية الحوار. فهي النظرة التي تحرمها من الشعور بمشروعية وجود غيرها، أو التي تدفعها إلى عدم رؤيته إلا كوجود وهمي، مفوت، وماضوي، ينبغي له أن يزول، أي تجعل منه وجودا لا مشروعا وغير معقول. فعندئذ ينتهي الحوار والنقاش والتداول، ويغيب الحس الواقعي، وتجد التيارات المتنابذة نفسها في حرب مستمرة مع أشباح لاتعرف كيف تتخلص منها ولا كيف تحل مشاكلها معها. وبالعكس، إن التناقض الفكري يقود إلى تدعيم النظام العام وإثراء العقل والوعي عندما يقوم على التسليم بأن لكل فرد ولكل جماعة ولكل تنظيم الحق بأن يفكر كما يعتقد أنه الصح، دون خوف من إرهاب فكري أو ديني أو اتهام أو تشهير أو تحقير لجهده الفكري. وأن السياسة ليست ممكنة إلا لأنها فرصة المنافسة والتنافس الحر والسلمي بين عقول حرة ومفكرة، وبالتالي مختلفة، وليس بين متنورين من جهة، وجهلة منبوذين من جهة أخرى. فليس أخطر على تفكير أمة من أن يتحول النقاش فيها من نقد للحجج العقلية إلى حكم على الشرعية الوجودية، واعتراض على العقلية والذهنية. فهذا هو أصل

المحنة الدينية ومحاكم التفتيش. وهو منطق الحرب الدائمة والأبدية.

إن استخلاص النواة الحية من الفكرة العلمانية وتوطينها في المجتمعات غير الأوربية يستدعي إذن نقدها المسبق، أي إعادة تفكيكها والكشف عن المشاكل الجوهرية التي تريد أن تحلها. وهو ما ينبغي ويجب أن يقال بالنسبة لكل النظريات والسياسات التي اقتبست. ولا يعني الموقف النقدي موقف التشكيك والاتهام والتشهير، أي أيضا، موقف التعصب والانغلاق في وجه مبتدعات الانسان ومكتشفاته، وإنما يعني فحص ظروف نشأة الفكرة ومساراتها الاجتماعية ومصيرها التاريخي وامكانيات تحقيقها العملية، وحل المشاكل التي تطرحها أو تساهم في طرحها، وفي مقدمها، في مجتمعاتنا، هذا الانقسام والتقسيم للرأي العام الذي تبعثه. فكل نقد هو نقد لممارستنا الذاتية، أي لتطبيقنا للفكرة، وفهمنا لها معا. ذلك أن المباديء لاتفهم لوحدها، فنحن الذين نفهمها ونصوغها ونترجمها ونطبقها. وهي لا تخطيء، ولكننا نحن الذين نخطيء في تنظيرها وتطبيقها معا. لكن هذا لا يعني إلغاء الفكرة ذاتها. فلا بد أن نتجاوز في فكرة النقد، مفهوم المعارضة الميكانيكية بين التطبيق والمبدأ، كما لو أن المبدأ يملك نموذج تطبيقه الصحيح، في ذاته، ويمكن بالمراجعة أن نستهدي إليه. فقد لا يأتي التطبيق الفاسد إلا بسبب وجود نقائص حقيقية في النظرية ذاتها، قد تكون نقائص جوهرية، وقد تكون تاريخية، نابعة من محدودية وخصوصية التجربة التي عبرت عنها وجسدتها الفكرة، وبالتالي من عدم قدرتها على أخذ الشروط المتغيرة والواقع المتبدل معا للمجتمعات الجديدة بالاعتبار. فكل نظرية قاصرة مهما كملت. ولم تعد العلمانية، كما عرفها القرن الماضي أو القرن الراهن، وكما هي مطبقة هنا وهناك، صالحة بالضرورة لتقديم الحلول أو استلهام الاجابات الصحيحة لمواجهة مشاكل التعامل بين الدين والدولة، أو الدين والسياسة، عندنا وفي العالم. بل ليس من المؤكد أن هذه المشكلات هي نفسها في الماضي والحاضر، وعند المجتمعات

كافة، كما حاولنا أن نبين من قبل. وفي اعتقادي أن نقد الفكرة واستيعاب العناصر الايجابية التي أدخلتها في الوعي السياسي الانساني يستدعي الأخذ بملاحظات أساسية أهمها:

١- أن مفهوم الفصل بين الدين والدولة هو في الواقع مفهوم إجرائي مفيد في تقسيم العمل، وهو يتعلق بتصور خاص للطريقة الأجدى من وجهة النظر السياسية الراهنة في تنظيم العلاقة بين سلطتين ومؤسستين. ولكنه لا يعبر عن حقيقة الأشياء. بل إنه، من وجهة ما يحصل في الواقع الفعلي، أي بصرف النظر عن رأينا وإرادتنا، يعمل على طمس حقيقة تكامل العوامل المؤثرة في تكوين الوعي الفردي والجمعي الانساني. ولذلك فإن أي تصور ميكانيكي لهذا الفصل يحول العلمانية إلى عقبة حقيقية أمام فهم الواقع الفعلي للدين والسياسة معا. ، خاصة وأن الناس ينزعون دائما في مثل هذه الحالات إلى الخلط بين الأمور الاجرائية التي تهدف إلى ضبط وتنظيم إدارة واقعة اجتماعية ما، وبين الأمور الواقعية نفسها، فيعتقدون مثلا أن هناك بالفعل قطيعة في وعي الانسان بين العلم والخيال، أو بين القيم والرؤى الدينية والسياسة، لأن هناك فصل إجرائي بين سلطة الدين وسلطة الدولة ١٧.

ومن الممكن لمفهوم الفصل إذا أخذ على أنه طلاق، أو استبعاد وإقصاء للدين أو للسياسة، أن يحول العلمانية إلى فرضية تمنع من إدراك الترابط العميق الفاعل بينهما، وما ينجم عنه من عواقب وآثار، وبالتالي يقود إلى نوع من حرمان العلم، والاجتماعي منه بشكل خاص، من إمكانية فهم عمق السياسة. وإذا لم يظهر هذا القصور في الغرب بسبب تطور آلية التنافس السياسي وتعدد مؤسساته المدنية، فإنه يشكل في مجتمعات أخرى متعددة الأديان أو الطوائف أو العصبيات، ظاهرة متميزة تلغم الفكرة العلمانية نفسها في الجذور. فمن الممكن باسم علمانية الدولة التغطية على عمليات التآلف ومراكز القوى الطائفية أو القبلية التي تقود السياسة

مباشرة وتتحكم بالقرار دون أن يكون الحافز والهدف الوطني الشامل هو السائد فيها أو غايتها الفعلية. وفي هذه الحالة فإن العلمانية تخدم كغطاء شرعي للعبة الطائفية.

وأمام هذه المشكلة هناك من يعتقد، لذلك، أن المساواة والديمقراطية تستدعيان الاعتراف المتبادل بوجود تمايز طائفي، وتقسيم عقلاني ومنظم للسلطة على أساسه. وهناك من يعتقد أن الديمقراطية لا تقوم إلا بإنكار ذلك. وليست المسألة بسيطة أو محسومة كما يمكن أن يعتقد البعض. وعلى الأقل لا تستطيع النظرية العلمانية كما هي عليه اليوم أن تقدم أي جواب. فلو تركنا النظام السياسي دون اعتراف بالتعددية الطائفية، مع وجود العصبيات الطائفية فاعلة في الواقع، غامرنا بأن يكون النظام نظاما طائفيا غير معلن، لأنه يقوم على سيطرة فئة طائفية أو قبلية على كل القرار الوطني، لكن إذا اعترفنا بالطائفية، حولنا الطوائف بشكل رسمي إلى أحزاب، ودعمنا وجودها، لأن القرارات السياسية سوف تستند في هذه الحالة إلى التعبئة الطائفية بالضرورة. ولا بد أن يقود ذلك إلى خلق القيادات السياسية كزعامات طائفية محافظة، ويعمل على ترسيخ الانقسام الأفقي للمجتمع. وهو ما حصل في لبنان قبل الحرب الأهلية، وزاد خلالها بالطبع. فالدولة العلمانية إذ تنفي الاعتراف بتأثير الدين في السياسة رسميا وتلغي إمكانية التفكير فيه والبحث عن حله، لا تستطيع أن تحد من هذا التأثير عمليا إلا إذا خانت نفسها وتحولت إلى دولة قمعية، أي حددت من حرية التفكير والتنظيم. فمن غير الممكن ضبط تأثير القيم والرؤى والنظرة الدينية أو القبلية أو الأقوامية في تكوين قيم الأفراد الاجتماعية والسياسية ومخيلتهم، عن طريق قرار رسمي، تماما كما أنه لا يمكن ضبط تأثير الأدبيات العلمية أو الخرافية على الوعي السياسي أو الديني معا. إن مراكز القوى والضغط والتأثير الجزئية، هي من مميزات ونقاط قوة الديمقراطية نفسها، وليست متناقضة معها.

إن الحل لا يمكن في نظري أن يتبلور إلا عندما يصبح في قدرة الدولة أن تقدم لجميع هذه القوى والمراكز رهانات كافية لدفعها إلى التمسك بالوحدة والوطنية والولاء العام. ولا يمكن حل الولاء العام بالقوة والعنف والقسر، كما نميل نحن إلى الاعتقاد، في الدول التي لا شرعية لها وليس بإمكانها أن تقدم لأعضائها أي رهان معقول.

إن تراجع الولاء السياسي لا يحصل أمام الولاءات الجزئية الأخرى إلا عندما يكون هذا الولاء من الضعف بالفعل بحيث يضع نفسه على مستوى المنافسة مع الولاءات الجزئية. وفي هذه الحالة فإن المشكلة لا تكمن في بنية الولاء نفسه، ولكن في تهافت حقيقة الدولة وضعف مبرر وجودها. وهو البرهان على أن القسر أو القهر هو وحده الذي يسمح باستمرارها وليس تحقيق وظائف وشروط التنظيم المدني الفعال الذي يتيح تطوير الانتاج والابداع الحضاري عموما، ومن ثم إرضاء الحاجات التي لا يقوم بدونه مجتمع مدني. إن التفكير بأن من الممكن تأسيس ولاء بالقوة لهذه الدولة أو تلك هو وهم محض. فليس للكيانات السياسية أمل في البقاء المتميز إلا بقدر ما تنجح في خلق دول قادرة على أن تقدم لمجتمعاتها شروط إبداع الحضارة من معايير العصر، وإلا اضطرتها من أجل ذلك إلى أن تندمج مع جماعات أخرى. وبهذا المعنى فإن الامبرطورية ربما مثلت بالنسبة للجماعات الصغيرة فرصة أفضل مما تمثله الدولة القومية في تأمين شروط ازدهار الحرية الفكرية والسياسية والابداع المادي والمعنوي. إن الحل يكمن إذن في إقامة دول قادرة على أن تقدم رهانات تتجاوز فيها ما تقدمه الولاءات الصغرى وليس في كبت وقمع هذه الولاءات.

٢- والملاحظة الثانية تتعلق بجوهر فلسفة العلمانية ذاتها، أو ما يشكل جذر مشروعيتها الفكرية. إن القطيعة المطلقة التي أقامها فكر الأنوار بين الدين والعلم، ومن ثم بين الدين والعقل، قد جعلت من الشعور الديني شعورا خارجا على

القانون في المجتمع الحديث، كما دمرت أي أساس للتفاهم بين الدين والعقل داخل النظام الاجتماعي العام. وكان هذا هو ثمن التفاهم الشكلي ، أي على مستوى العلاقة بين مؤسسات، مما تجسد في التحديد الدقيق لصلاحيات الكنيسة والدولة.

ويمكن القول إن هذه النظرة الخاصة لعزل الدين كانت تعكس الظروف الخاصة لولادة الوعي العقلاني والعلمي في عالم كانت الكنيسة تسيطر فيه سيطرة كاملة، وتلغي أي مجال مستقل للممارسة العقلية والتجريبية الحرة بالفعل. إن إخراج الدين من تحت مظلة العقل ومن مملكته، كان بمثابة انتقام وعقوبة، أكثر مما كان انعكاسا لتنظيم اجتماعي وظائفي عقلاني. والدليل أن وزن الكنيسة التي عادت لاحتلال مكانها الطبيعي بعد ذلك، لم يكف عن التزايد في الحياة العامة، السياسية والروحية والعقلية للشعوب الخاضعة لها. وهي تتحول من جديد إلى مصدر للعديد من النزعات والاقتراحات والدعوات الانسانية والأخلاقية على مستوى المجتمع والعالم معا. وهذا ما يفسر الدعوات المتزايدة في الغرب اليوم من أجل إعادة النظر في العلاقات بين الدولة والكنيسة لتحقيق نوع أفضل من التعاون والتكامل فيما بينهما. وينطبق هذا على الوضع القائم في فرنسا اليعقوبية الهوى، حيث أحبط مشروع الاشتراكيين بوضع حد للتعليم الكاثوليكي الخاص الذي يشكل قطاعا هاما من التعليم الوطني ١٨.

أما في البلاد الأخرى فلم تكف الكنيسة عن أن تلعب دورا كبيرا في التربية والتعليم والتنظيم الاجتماعي بل والسياسي. وليس من المستحيل تصور إمكانيات وحقول التعاون المقبل إذا تذكرنا أنه في عز الصراع والقطيعة بين المؤسستين كان المشروع الاستعماري يقدم فرص تعاون مثمر بحيث أن الكنيسة كانت تخدم في الخارج المجتمع الذي طردتها الدولة منه.

إن مذهب الوضعية الذي تستمد منه النزعة المعادية للدين قوتها يمر هو نفسه بأزمة كبرى. ولعل العلمانية، كنظرية لصياغة استراتيجية جديدة للتعامل بين السلطات الروحية والسياسية، قد تجووزت بالضبط لأن نظرة المجتمعات العامة قد أصبحت أكثر علمانية بالعمق، بما في ذلك اتجاه الدين، فأصبح مفهوم الفصل هذا أضيق مما يتطلبه بقاء النظام العام وسيره من تعاون فعلي بين هذه السلطات. وأدى زوال الخوف من سيطرة الكنيسة على الدولة، إلى مراجعة الموضوع من زاوية التعاون بين الدين أو المنظومة الدينية كمصدر للقيم الثقافية والجمالية والأخلاقية، وبين السياسة أو العلوم المختلفة الأخرى كإدارة اجتماعية. وقد غير زوال هذا الخوف نظرتنا نفسها لأهمية الثقافة الدينية كعنصر أساسي من عناصر الثقافة البشرية لا يمكن طرده ولا نفيه ولا تجاهله إذا أردنا أن نفهم أنفسنا وثقافتنا ومنظومات قيمنا وسلوكنا المستمدة كلها من النظام الديني السابق في كل المجتمعات، بقدر ماكان النظام الديني هو الوعاء العام لمدنيتها.

إن الذي دعم موقف الفلسفة الوضعية اتجاه الدين في الحقبة الماضية هو مواكبتها للمبدأ الأكبر والأساسي في كل تحرر عقلي وروحي، أعني حرية الضمير والوعي والاعتقاد. لكن هذا المبدأ هو الذي أعطى للدين فرصة الاستمرار والحياة الطبيعية على مستوى المجتمع الخاص، بعد أن أبعده عن السلطة العامة السياسية. وأتاح ذلك للمؤمنين أن يشعروا فيما بعد أن إبعاد الدين عن الصراع على السلطة قد أتاح له أن يكسب المجتمع، وأن يعيد تعميد نفسه بالقيم الانسانية التي كانت ممارسة السلطة والعنف المرافق لها، قد قتلتها فيه، وشوهت صورته لدى الأغلبية الساحقة من الشعب، وأضعفت صدقية السلطة الدينية والسياسية معا. فليس هناك اليوم مقارنة بين صورة الكنيسة الراهنة وصورتها في القرون الوسطى بالرغم من كل ما فقدته من مواقع سياسية.

بيد أن هذا الموقف العازل للكنيسة عن السلطة السياسية في الغرب، قد تحول

في المجتمعات التي لم تعرف حقيقة الصراع وجوهره، ولم تعشه، أو في الدول التي لا تعرف مفهوم الحق ولا مبدأ الحرمة الشخصية ولا حرية الضمير، ولا تعترف بالوجود لأي سلطة مادية أو معنوية أخرى، لا على مستوى الدولة ولا على مستوى المجتمع، إلى إرادة في النفي الكامل للدين من الدولة والمجتمع معا. وفي هذه الحالة، كانت النتائج كارثية بالنسبة للدولة، التي بقيت مفتقرة لكل شرعية، وأخذت تسيء استخدام الدين للحصول عليها، وبالنسبة للدين، الذي فقد السيطرة على نفسه، وتحول إلى أداة تستخدم في أغلب الأحيان ضد أهدافه ذاتها. وأخيرا، بالنسبة للمجتمع الذي فقد الدين والدولة معا كعناصر أساسية، ولا بديل عنها كأطر ناظمة لوعيه، وعاملة على تحقيق اتساقه ونظامه وهويته، وبلورة إرادته. لقد أصبح الفصل بين الدين والدولة شقا للمجتمع بين أمتين متعاديتين، وذريعة لهذا الشق.

إن معركة العلمانية قد ضعفت بقدر ما ضعفت قوة الحركة التيوقراطية. وبهذا المعنى فإن التاريخ قد تجاوزها، وجعل من الممكن للمدنيات التي لم تعرف واقع المواجهة بين سلطتين أن تبدأ مباشرة من حيث انتهت العلمانية في المجتمعات الغربية، أعني من نقطة البحث في تنظيم أشكال العلاقة والتعاون بين منظومتي القيم والممارسة السياسية القائمتين، دون افتعال معارك لا ضرورة لها ولا فائدة منها، تمنع من رؤية الحلول البسيطة والممكنة والضرورية لمشاكل اجتماعية مترابطة.

٣) بعكس ما يوحي به الفهم الدارج للعلمانية، لا يشكل نشوء أو تكون أحزاب سياسية مرتبطة بالعقيدة الدينية ظاهرة غريبة تاريخيا أو غير مفهومة منطقيا، أو حتى لا شرعية من منظور الفكرة العلمانية الكلاسيكية. فمن الطبيعي أن تلجأ الجماعات التي خلعت عن كل إطار سياسي وثقافي إلى استلهام عناصر تنظيمها وتعبئتها السياسية الجديدة من الدين. فليس للتراث قيمة إذا لم يكن يشكل هذا

الرأسمال الذي تستطيع أن تستوحيه الشعوب والجماعات في كل مرة تشعر بالفقر والحاجة والعوز إلى رأسمال جاهز وممكن الاستثمار والتوظيف. وليس هناك، من زاوية المنطق السياسي المحض، من يستطيع أن يمنع قوة اجتماعية أو فردية أن تستلهم أي تراث تشاء أو تعيد تفسيره، بل أن تسيء تفسيره وتقوله حسب حاجاتها. ولا يمكن اعتبار الاستخدام السياسي للدين، هو نقطة الجدة أو المضمون الحقيقي لهذه الحركة الاسلامية، خاصة وأن الدولة مثلها مثل غيرها من الأطراف الاجتماعية لا تكف عن ممارسة مثل هذا الاستخدام، بل الاستغلال. إن السؤال الذي لابد أن يوجه لأي قوة سياسية، دينية أو علمانية هو: أي سياسة وأي دين، أي ما هي حقيقة البرنامج السياسي الذي تستمده من الدين. وهذا البرنامج الذي تظهره كل فئة على أنه الترجمة الحرفية لإرادة الله وشرعه، لا يمكن أن يكون إلا التعبير عن مصالح التحالف الاجتماعي الذي بلوره. ولم يمنع الايمان القوي في الحقبة الأولى المسلمين من التنازع على استنباط المعنى التاريخي والمادي للاسلام، وهو الذي يفسر كما رأينا خلافهم وحربهم الأولى ونزاعاتهم. والاعتراف بهذا البعد الاجتماعي والتاريخي لكل تأويل أو ترجمة أو فهم للقرآن والرسالة الالهية هو من المسلمات الأولى للاسلام ونقاط قوته أيضا. وهوسبب رفضه للكهانة المتماهية مع الرسالة الأبدية والعلم الالهي معا.

إن الحركات السياسية الاسلامية هي بالجوهر حركات معارضة، أي حركات تنبع قوتها ومصداقيتها ومقوماتها من تكون وتبلور نخب سياسية جديدة تطمح إلى أن تلعب دورا متميزا في الشؤون العامة، في مواجهة النخبة التقليدية. وليس الاسلام نفسه مصدر تبلور هذه النخبة المعارضة الجديدة، ولكن تناقضات وجدليات النظام السياسي والسياسة بالذات، بالرغم من الدور الذي تلعبه العقائديات الاسلامية في تعبئتها وتزويدها بعقيدة متسقة وربطها بجمهور واسع وتأمين أدوات العمل المعارض من منطلق النجاعة والاستراتيجية. لكن هذه

العقائديات هي، مثلها مثل النشاط السياسي، من صنع الحركات نفسها كما ذكرنا. فالطفرة الدينية الجماعية الراهنة منجم ذهبي، أول من أدرك قيمته المعارضات التي كانت أقرب الناس إليه، والتي كان لها مصلحة أكبر في اكتشافه بسبب استبعادها من السلطة وتهميشها السابق. ولا يغير من هذه الحقيقة، بل يؤكدها، تزايد المنافسين الجدد على استثمار هذه الطفرة، من داخل النخبة العلمانية، وأكثر فأكثر، في الدولة ذاتها، بعد أن بدأت تكتشف أهمية الاغتراف من هذا الاجماع الجديد لإعادة ترميم شرعيتها المحطمة. وبمعنى آخر إن تحول الجمهور العام نحو الدين هو الدافع الرئيسي إلى جعل الدين موضع استثمارات سياسية متعددة، وذات أهداف متباينة أيضا.

بل إن هذا المنهج القديم في التقريب بين العقيدة وحاجات الناس التاريخية هو الدليل على حيوية العقيدة وقوة السياسة ذاتها، وعلى جميع الأحوال، ليس هو الذي يفرض على الحركات الاجتماعية نوعية سلوكها وبرامجها السياسية، بقدر ما تفرضه عليه حاجاتها الفعلية. والنقد الذي يوجه عادة للحركات الاسلامية بأنها تنحو نحو التشدد وتشجع التطرف، لا يدرك في الواقع أن هذه الحركات لا تنمي في ذاتها هذه الروح المتشددة والمعادية بقوة للسلطة والنخبة السائدتين، إلا لما تمثله هي نفسها من نقطة جذب قوية للجمهور المتطلع إلى عونها. فالطلب الاجتماعي الأول اليوم يتركز على هذا النوع الخاص من القيم المحفزة على الصراع والمواجهة والمعبرة عن الثورة العميقة العارمة التي تحرك الأغلبية الاجتماعية المهددة والقلقة على مصيرها. وهذا يفسر لماذا لا يترافق هذا الصعود الحقيقي في الطلب الاجتماعي على القيم الدينية بنمو مواز لقيم التسامح والرحمة والعفو والتراحم والتضامن الشامل التي هي القيم الجوهرية للدين، أو لماذا لا يؤدي إلى تعميق اللحمة الوطنية وتفجير منابع الأخوة الانسانية، بقدر ما يفيض بالتوتر الذاتي والاجتماعي، ويختلط في العديد من الحالات بانعدام التسامح وبالتشدد والشدة

على النفس وعلى الآخرين، حتى في صفوف الجماعات الاسلامية ذاتها ١٩.

والمقصود من ذلك أنه، بعكس ما يعتقد معظم المحللين، لا تغطي العودة إلى الاسلام اليوم نزعة عميقة إلى إحياء القيم التقليدية في السياسة، أو إعادة بناء هذه السياسة على أسس دينية. بل ربما كان العكس هو الصحيح. إن تحول الاسلام إلى منبع حركات سياسية منظمة وواعية، وما يتبعه من حركة الانتماء لحزب إسلامي، يعبران عن اختيار وتصميم وإرادة مبادرة ومشاركة في العمل الجماعي الوطني يتعارض كليا مع الدين التقليدي كنمط من أنماط التماهي الجماعي والبسيط. ورفض الخضوع للتفسيرات القديمة يظهر أن مسلمي اليوم يريدون أن يفكروا دينهم ويبنوا ايمانهم على اختيار حر، وليس على انتماء عام موروث وتقليدي. إن فكرة الشخص السيد والحر، المساوي للآخر، والذي يرفض التسليم بسلطة لا يشارك في تكوينها ولا يكون عنصرا فيها، هي المحرك العميق والخميرة القوية لتطور تاريخي، نفسي وسياسي، لم تظهر بعد كل نتائجه في المجتمعات العربية وغير العربية.

ولا يعني هذا أن العودة للفكرة الدينية لا تحمل أي شكل من أشكال إحياء قيم الأخوة والتضامن، ولكن هذا التضامن وتلك الأخوة هما من النوع المؤلف للأحزاب والتجمعات الجزئية كما ذكرنا وليس للجماعة ككل. إنه من نوع الأخوة العقيدية السياسية التي تستوعبها وتقوم عليها الحياة السياسية والتنافس السياسي في الدول الحديثة. ولا تتحول هذه الأخوة العقيدية المستعادة إلى نوع من اللحمة الوطنية العامة، كما هو عليه الحال اليوم في بعض البلاد العربية والاسلامية، إلا عندما تظهر الدولة عجزا وإفلاسا كاملا في تحقيق التضامن على أساس سياسي. إن الحزبية الدينية تدخل عندئذ لتسد الفراغ وتقدم للجماعة أطرا عفوية ومجانية لتحقيق تواصل وتضامن روحي ومادي لم يعد بإمكان الدولة المصادرة من قبل نخبة مستلبة وخارجية أن تقوم به. وفي هذه الحالة فإننا نعود إلى

ما يشبه نموذج الدولة السلطانية القهرية في مقابل الدين السياسي الاجتماعي. ولكن هذا لا يعني زوال الميل التاريخي العام لبناء التضامن الانساني على أسس التفاهم السياسي وتبادل المصالح بين أفراد أحرار.

إن المصدر الرئيسي لنشوء حركة الالتفاف العقائدي هذه هو عجز النظم السياسية والاجتماعية الراهنة عن عكس مطالب الحرية العميقة، وترجمتها وتوفير شروط استيعابها الايجابي، أي إعطائها المجال للتعبير عن نفسها، وتثميرها في خلق إرادة وطنية حديثة تعكس تضامن وتفاهم وتعاون جماعة أشخاص أحرار. وهذا العجز هو الذي يفسر لماذا تحولت مسألة الحرية وإصلاح النظام السياسي إلى مسألة ملحة وأساسية بالنسبة للمجتمع ككل، كما يفسر الأزمة العميقة التي تعيشها الأحزاب والتنظيمات السياسية والعمل الجمعي العام في كل مكان. إن بناء السيادة العامة على أساس نفي سيادة الأشخاص السياسية، أي رفض مشاركتهم العملية في التفكير والتقرير، لم يعد ممكنا اليوم دون التضحية بالكرامة الشخصية للأمة ولكل فرد من أفرادها على حدة. وهذا يعني أيضا أن هذه الحريات قد أصبحت قيمة كبرى وجوهرية في الوجود ذاته. وهي مفهوم يتجاوز روح التآخي والمساواة الأخلاقية النابعة من وحدة العقيدة والدين.

٤) من كل هذا ندرك كيف أن المصير الخاص الذي عرفته العلمانية في المجتمع العربي والاسلامي جعل نتائجها تختلف كليا عما حدث في الغرب المسيحي. فبدل أن تكون وسيلة لفك الاشتباك بين سلطتين متنازعتين، خلقت خصومة لم تكن موجودة من قبل، ودفعت إلى تكوين الدين-الكنيسة في مواجهة الدولة العديمة الشرعية والاخلاق. لقد أنتجت قطيعة إجتماعية وعقيدية من عدم، دون أن تنجح مع ذلك في تقديم الحلول المطلوبة على المسائل المطروحة بقوة وإلحاح في التجديد الديني أو تجديد الفكر السياسي نفسه. وبتحول العلمانية إلى دين مقابل، خلقت أرضية المواجهة بين منظومتي قيم متنافيتين، تدعي كل منهما

السيادة والأسبقية في قيادة شؤون المجتمع الدينية والدنيوية. إن تحول العلمانية إلى فلسفة دينية جديدة تغطي المطالبة بالسيادة المطلقة للدولة على الروح والجسد والعقل والقلب والجوارح، باسم العلم أو الوطنية أو التقدمية، قد شكل تحديا حقيقيا للفكر الاسلامي الذي حاول أن يجيب على عملية إخراجه من المجتمع المدني والسياسي معا بتطوير نزعة مماثلة للحصول على السلطة الشاملة والسيادية. وهو ما تفيده كما رأينا الحاكمية، كمصدر لنظرية جديدة في السياسة الإلهية. إن ما يميز فكرة الحاكمية لله، أي في الواقع للمتكلمين باسمه، ويعطيها قوتها، وهي الفكرة الأساسية لكل الحركات السياسية الاسلامية المعاصرة، ومحركها العقيدي الوحيد تقريبا، هو ما تنطوي عليه من عنصر المطالبة بالسيادة والمشروعية، أي ما تمثله من رفض معلن للدولة الراهنة بتجريدها من شرعيتها وحاكميتها أو حقها في الحكم. فهي تريد أن تستمد مشروعية نشاطها وسلطتها القادمة أو الراهنة من سلطة إلهية ومن القرآن، أي من العلم الإلهي. وهو أمر جديد بالنسبة للفكر الاسلامي الذي لم يبن العلوم الدينية إلا على الاجتهاد العقلي ولم يجرؤ في أي لحظة على أن يضع نفسه ممثلا للفكرة الإلهية. فقد كانت السياسة نشاطا متميزا ومستقلا، وإن كانت مطالبة باستلهام الشرائع الإلهية والعمل بها. إن العلمانية العربية، أو كما فهمت ومورست في العالم العربي، قد أدت، على سبيل رد الفعل، إلى توليد نزعة بابوية لم تكن موجودة في الاسلام، بما في ذلك الاسلام الشيعي بعد اختفاء الأئمة ٢٠. بهذا تكون فكرة العلمانية قد قامت بوظيفتها التاريخية، كعامل من عوامل بناء التبعية الفكرية، أي تدمير معايير التمييز والتوافق والتفاهم داخل المنظومة العربية-الاسلامية في مجال السياسة، وإعادة تكوينها بما يخدم خلق الواقع الذي وقفت العلمانية ضده، وقدمت الحل المناسب له في الغرب. ففي ظهورها الأول، في المجتمعات المسيحية، جاءت العلمانية دواء، وفي عودتها الثانية كانت جفاءا ٢١.

فلأنها لم تستوعب المشاكل الحقيقية والخاصة للسياسة في الاسلام، نقلت إلى المجتمعات العربية إشكاليات جديدة ساهمت في إعادة تكوين الواقع المحلي على شاكلة الواقع الأصلي الذي جاءت كي تتجاوزه، أعني خلقت بالفعل السلطة الروحية المنافسة للسلطة السياسية من عدم. وهو ما بدأنا نعرفه من خلال شعارات الدولة الدينية. ولم تقدم نموذجا ولا أرضية واقعية للتعامل مع الاسلام، أو لتنظيم العلاقات بين الاسلام والدولة في المجتمعات العربية والاسلامية، ولكنها ساهمت في تعميق أزمة روحية وسياسية لا نعرف بعد آفاقها ولا مضاعفاتها، وذلك بقدر ما شوشت مفهوم الدين والسياسة وموقع كل منهما ووظيفته في المجتمع، أو بقدر ما غيرت من التوزيع العام التقليدي للمهام وأدخلت في المجتمع نمطا يستدعي تحقيقه إعادة نظر عامة في كل النظام الاجتماعي٢٢.

وليس هناك من شك، أنه بصرف النظر عن القيمة الفكرية لمذهب العلمانية، أصبح فساد المفهوم نفسه، بسبب المعاني الجديدة التي ارتبطت به، مثل العداء للدين والتغرب والاستلاب، عن حق أو باطل، أكبر حائل أمام اشتغاله بشكل ايجابي، وانتاج ما هو منتظر منه من تنقية للمناخ السياسي والعقيدي. فالمفهوم الذي يغطي مضامين مختلفة وغير محددة بالنسبة لجميع الناس، أو الذي يفقد صفاء معناه وبساطة التعامل به، يفقد قيمته الفكرية الاجرائية. وهذا يفسر كيف أن عقيدة العلمانية التي كانت أداة أساسية لخلق الاجماع السياسي في الغرب بقدر ما فتحت ساحة عملية تلتقي فيها كل المذاهب والآراء، قد تحولت إلى طرف إضافي في الصراع العقائدي، وتحولت بالتالي إلى مصدر جديد لتوليد الخلاف وتعميق الانقسام والتقسيم الفكري والسياسي.

وعلى كل حال ليس هناك من وسيلة لانقاذ الدولة، والرهان السياسي عليها، أي مستقبل المجتمعات العربية، إلا بالخروج من هذه المحاصة التي خلقها التنافس والصراع بين شعارين، هدفهما تكريس الانقسام، وإعادة إنتاجه، أكثر من توفير

رؤية تاريخية موضوعية وواقعية لتطوير الممارسة السياسية وتقديم إجابات عملية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية. فهما لا يمثلان اليوم أهم منبع لسوء التفاهم، وتنمية طريقتين متناقضتين في الرؤية عند المجتمع فحسب، ولكنهما يعملان على منع تكون نظرة واقعية، فعالة ومنتجة، للدولة والسياسة أيضا. ولو استمر الوضع كما هو عليه الآن، وتنامى الاعتقاد لدى كل طرف بأن الحياة مستحيلة بدون تطبيق مذهبه في كل الميادين، لم يبق من أمل لحسم الأمور سوى تغلب فريق على الآخر وفرض رؤيته عليه، بالقوة والحرب.

ولن تكون نتيجة فرض العقيدة العلمانية بالقوة مختلفة عن نتيجة فرض العقيدة الدينية بالقوة أيضا. فكلاهما يقودان حتما إلى تدمير روح الايمان والمسؤولية، وتحويل النظام الاجتماعي، مثل ما هو عليه اليوم، إلى نظام قهري، لا يستطيع أن يضمن بقاءه بغير المعونة القمعية والمادية الأجنبية، ولا يستطيع أن يجمع ويحشد القوى الاجتماعية التي تحتاج إليها مواجهة المشاكل المطروحة. فليس من الممكن لسلطة تمثل نصف المجتمع أن تحكم في مواجهة نصف المجتمع الآخر، ولا بالرغم منه.

III

الدولة الديمقراطية
أو إعادة بناء مفهوم السياسة

إذا كان رفض الاسلاميين لمفهوم الدولة العلمانية لا يساعدنا بذاته على التقدم في فهم مشاكل الدولة الحديثة الراهنة وتأمين وسائل تحديث عملها وزيادة فعاليتها،

فإن التأكيد على لا دينية الخلافة أو على الطابع المدني للسلطة في الاسلام، استمرارا لنهج الشيخ علي عبد الرازق، وهو مما لا يزال يشكل جوهر الاشكالية العلمانية العربية، لا يساعدنا على فهم أسباب تفجر النزعة الدينية في السياسة العربية، ولا يقدم لنا الوسائل الكفليلة بتطوير الممارسة السياسية المدنية المعاصرة ٢٣.

فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في معرفة ما إذا كان الاسلام يرفض الدولة الدينية أم لا، ولكن في تفسير ظاهرة نشوء من يقول بها أو يدافع عنها، ومعرفة أسباب استمرار النزوعات نحو الدولة الدينية بالرغم من نشوء وتطور الدولة السياسية والعقلانية، وما ينطوي عليه الاسلام من عناصر قوية لمقاومة إغراءات السلطة الكنسية. وقبل ذلك وأهم منه، معرفة أسباب عدم نجاح هذه الدولة في تأسيس نفسها في العالم العربي، بالرغم من أنها تمثل اليوم مكسبا حضاريا معترفا به في كل مكان، وتبيان الأسس الجديدة التي يمكن للدولة أن تقيم عليها شرعيتها. والقصد من هذا هو القول إن المسألة ليست في تدمير الدولة الدينية الذي تكفل به التاريخ، ولكن في بناء الدولة ذاتها، وكل دولة في نظرنا دنيوية ومدنية. إن المسألة تتعلق إذن بتعيين الأسس الأخلاقية التي يقوم عليها المجتع والسياسة على السواء. وهي المشكلة التي ماتزال مطروحة على المجتمع العربي حتى اليوم والتي لا يمكن حسمها بالحجج العقلية والتاريخية وحدها ٢٤.

ولو دققنا النظر فيما نشر وينشر من أدبيات في نقد التيوقراطية في الغرب والشرق لوجدنا أن الاجابات المقدمة في كل مرة تثار فيها هذه القضية تتراوح بين التسليم للماضي والتقاليد بقوة مقاومة وثبات لا نهائية بحيث يبدو المجتمع وكأنه يقاوم دون وعي وبجنون لا يفسر مشاريع الدولة والنخبة التحديثيتين، وهنا تتردد مصطلحات التخلف والجهل والتعصب والتدين، وبين رمي المسؤولية على سوء التطبيق أو تدخل القوى الأجنبية ٢٥.

ومن الواضح أن المسألة تبدو هنا بشكل أساسي مسألة وعي حضاري أو إنساني، وأن الوعي العربي عامة لم يستطع بعد أن يستوعب، لأسباب متعددة نابعة من بنيته ومسلماته الأولية أو تراثه وثقافته السياسية الكلاسيكية، القيم الجديدة المرتبطة بهذه النظرية. وعندئذ يصبح من الضروري طرح سؤال فيما إذا كان تخلف الوعي أو انغلاقه هو مصدر تكوين القوى العلمانية والاسلامية، أم أن وجود هذه القوى هو الذي يفسر تطوير إشكال هذا الوعي ومذاهبه. وفي الحالة الأولى ينبغي البحث عن أسباب تأخر الوعي هذا، والقطيعة الناشئة بين نمطين متميزين ومتعاديين منه، هل هي في تكلسه أو في بنيته العقيدية الكلاسيكية الثابتة ٢٦ ، أم في ضعف الجهد والاجتهاد اللازمين لتنظيم دخول المعطيات الذهنية والقيمية والرمزية الوافدة ودمجها في السياق الثقافي المحلي. وفي الحالة الثانية لا بد من تفسير سبب نشوء هذه القوى الاجتماعية السياسية، والدافع إلى المواجهة القائمة بينها، والوظيفة التي يقوم بها الوعي العصبوي أو التعصبوي.

لا شك أن هناك تأخرا في الوعي يفسر الاختلاط الراهن، أو على الأقل نشره وتجديده. لكن إذا كانت التصورات القائمة اليوم تعكس تأخر الجهد المنتظر من المثقفين أو الدولة في اتجاه دمج المعطيات الذهنية الحديثة في التجربة المحلية والتاريخية للجماعة، فإن هذا التأخر لا يظهر هو نفسه إلا كنتيجة للسياسة الثقافية والاجتماعية لقوى سائدة أو لنظام قائم. ولا شك أنه كان لإلغاء بل خنق حرية التفكير والتعبير والابداع، وفرض عقائديات الحقبة الماضية، وبالتالي تحويل الثقافة إلى حقل دعاية للسلطة، أي جعل المعرفة بكل آفاقها مذهبية سلطوية، دورا كبيرا في تعميم التشويش والاختلاط الفكريين في المجتمعات العربية المعاصرة. فقد حرمت هذه السياسة الثقافية مجتمعاتنا من استيعاب التجديدات الفكرية والقيم الحديثة بقدر ما منعتها، في الوقت نفسه، من القيام بتطوير وتجديد رؤيتها النقدية والحرة للحداثة وللتراث، للعلم وللدين. وبذلك ساهمت في خلق هذا المناخ

المتوتر النابع من الانحباس في الوظائف الفكرية والعقلية نفسها. والواقع أن تعميم الفهم القائم على الخلط والاختلاط في كل شيء، يشكل بحد ذاته سياسة نوعية تهدف إلى تفريغ المجتمع من قدراته العقلية ورشده، وذلك في سبيل تعظيم فرص السيطرة الدائمة والمطلقة عليه. وهذا هو الهدف الأساسي من التمسك بعقيدة التعسف والاستبداد بالرأي وبالسلطة معا ومنع التداول بهما وبكل معرفة موضوعية أخرى داخل المجتمع.

والحقيقة أن المفاهيم الحضارية الحديثة والقديمة كلها عانت من هذا التخفيض والاختزال. ففقدت الحداثة مضمونها كممارسة معقدة متعددة الجوانب والابعاد النظرية والعملية لدمج المكتسبات الانسانية في الثقافة والمجتمع، وتحولت هي نفسها إلى عقيدة بديلة عن الدين ومنافسة له في تقديم المرجعيات والقيم الروحية وغير الروحية. وفقد الدين كذلك معانيه الروحية والزمنية وتوازناته الذاتية، وأصبح يطالب، وكرد فعل على يد الجماعات الجديدة، باحتلال المجال الروحي والمادي معا، والتحول إلى المصدر الوحيد للقيم العلمية والقيم الروحية على حد سواء. وبدل أن يكون راعيا للعقل ومحفزا على استخدامه، صار يضع نفسه منافسا له، وبدل أن يكون منبع القيم الانسانية العالمية، أصبح رديفا للقومية ورمزا للخصوصية، فلم يعد هناك مجال للاجتماع بين الأصالة والمعاصرة، ولا بين الدنيا والدين.

أما الحداثة التي تحولت إلى مذهب بدل أن تكون ممارسة وتجربة وعملية نشطة لتغيير شروط الانتاج النظري والمادي وتحسين ظروف حماية الذات وازدهارها وتطورها، فصارت نفيا للذات، أو تعبيرا عن ذات مغايرة. وتحولت بعد أن فقدت معناها ومفهومها الفعلي إلى مذهب ديني يميز النخبة عن الجمهور العام ويبني على هذا التميز والتمييز شرعية سلطة اجتماعية هي أبعد ما تكون، من حيث القيم الحقيقية السائدة فيها، عن الحداثة. وهكذا أصبح الاستبداد الأعمى رمزا لحداثة

دولة ليس لها من مقومات الدولة أو مشروعيتها إلا قوة القهر والعنف المتبلور سياسة وخطة قومية.

وبصرف النظر عن المشكلة الكبرى التي تطرحها علاقة الوعي بالوجود، والتي لا مكان لطرحها هنا، ليس من الممكن تبرير النزاعات الداخلية والحروب الأهلية في أي مجتمع، بدون تكوين ورعاية الفكرة التعصبية. وهذه الفكرة لا تعني هنا سوى تكوين هاتين الرؤيتين الشاملتين المتنافيتين للمجتمع والتاريخ. أي تطور نموذجين عصابيين في التعامل مع الاسلام ومع الحداثة معا، يجعلان إمكانية الاتصال والتواصل والتجدد والتجديد بين القوى الاجتماعية المتنافسة أمرا مستحيلا. فهما رؤيتان لا يمكن أن تقودا إلى طريق آخر غير التنافر ومن ثم الصدام.

لكن هذه السياسة الثقافية الرامية إلى تعميم التشويش والاختلاط والتخبط الروحي والفكري ليست هي العامل الحاسم في نشوء الوضع التقيدة والسياسي الراهن. فهي نفسها تحتاج، كما يحتاج التعصب، إلى تفسير. إن التصورات المختلفة التي يقدمها المجتمع لنفسه حول ذاته وممارسته ليست في الواقع إلا نوعا من الأسلحة الذهنية التي تسنها وتبلورها قوى اجتماعية معينة. ومن هنا، يبدو لي أن الميل إلى تربية ورعاية المذهبيات المغلقة والوثوقية المنطوية على نفسها، وبالتالي إفساد قيم الحداثة والايمان معا، وتحويلهما إلى خطابات سجالية، يعكس هو نفسه حالة الصراع والاقتتال السائدة، والحاجة التي تخلقها لتطوير أدوات عقائدية تساعد على التعبئة النفسية والقطيعة المطلقة بين القوى كشرط لتكوين المعسكرات أو الخصوم الذي لا غنى عنه لخوض الحرب. وهذا يعني أن المذاهب ليست هي التي تقود إلى الحرب، ولكن الحرب، بما تحتاجه من قوى العصبية والاندفاع الروحي والمادي، هي التي تدفع إلى تكوين المذهبيات العدائية أو تحويل الانخراط العقائدي، مهما كان نوعه، إلى تعصب وانغلاق. فالفكر المتعصب ليس إلا أحد

مظاهر التوتر، والأداة التي تخلقها الحاجة إلى الاقتتال. وحتى لو حاولت بعض الحكومات، في سعيها لاحتواء قوى المعارضة الاسلامية، أن تشجع، كما تسعى اليوم، التيارات المعتدلة في الاسلام، فلن تصل إلى نتيجة كبيرة. ذلك أن تمسك البعض برؤية متطرفة أو متشددة في العلمانية والاسلام لا ينبع من جهله حقيقة الدين والعقل ولا سوء فهمه لهما، ولكن بالضبط من حاجته إلى مثل هذا التفسير، أي إلى رؤية تساهم في القتال وتبرره كما تحقق الرغبة العميقة في الانتقام للذات ورد العدوان بالعدوان.

لكن هذا لا يعني أن هذه المذهبيات عاطلة كليا أو لا تأثير لها على مجريات الاقتتال، وإلا لما كانت التوصية عليها ولما كانت الحاجة إليها. إن هدفها هو بلورة جو التوتر وتزويد الأطراف المتصارعة بوعي ذاتي قوي، وتثبيتها على مواقفها، وتوحيد صفوفها، وجعلها فاعلة مستقلة، وبالتالي تجديد مناخ الحرب. وإذا كانت الحرب الفكرية ليست البديل للحرب العملية فإنها شرط الاعداد النفسي والنظري لها، أو تبريرها في نظر القاتلين والمقتولين، حين تأتي اللحظة التي يصرخ كل فرد فيها: لم يعد من الممكن الحياة في هذه الظروف ولابد من الحسم.

لكن إذا كان انتاج الفكرة والمذهبية المنغلقة والمتعصبة ورعايتها جزءا من استراتيجية اجتماعية، وتعبيرا عن مناخ الحرب الاجتماعية السياسية السائد في المجتمعات العربية، فإن السؤال الأهم الذي يطرح نفسه هو ما الذي يكمن وراء هذه الحرب وما الذي يدفع النخب العربية إلى الانخراط الشامل فيها؟ ليست الحرب الاجتماعية والعداء المتبادل المغذي لها في حقيقة الأمر إلا التعبير الأخرق عن العجز عن مواجهة الأزمة الواقعية والفعلية وتقديم الحلول الصحية لها. وذلك بالضبط لأن النظام الاجتماعي القائم، أي منهج توزيع القوى والسلطات والمسؤوليات لا يقدم أي فرصة جدية لبلورتها واكتشافها. وهذه الحلول نفسها ليست مسألة نظرية وإنما هي مسألة صراع بين قوى، ووصول إلى توازن نهائي

يفرض على كل سلطة اجتماعية أن تعين موقعها وتحترم موقع وصلاحيات السلطات الأخرى. وهذا التوازن النهائي أو المستقر نسبيا تقف في وجهه قوى ارتبط تكونها، في حجمها المفرط، بظروف وسياق دولى وإقليمي وتاريخي بدأ بالكاد يتغير نحو الأفضل. وهي قوى من شأن التوازن المشوه الذي تفرضه أن يعيق كل حركة تطور اجتماعي وإقتصادي، ويسد بالتالي كل منفذ ممكن للخروج من هذا الوضع. وموقف العداء، كتعويض عن الاصلاح، يقوم على نفي مسبق لمشروعية وجود المشكلة والتناقض، حتى لا يضطر إلى الاعتراف بضرورة التغيير وشرعية التجديد.

وهكذا يبدو استمرار الصراع الراهن على أرضية الحرب الدينية، مهما كانت الوقائع والأسباب الظرفية الأخرى المساعدة، تعبيرا أساسيا عن استمرار أزمة الدولة والاجتماع السياسي العربي ذاته. وليس العداء المتبادل المتنامي على هامش هذه الأزمة بين النخب العربية، والذي يكاد يتحول عندها إلى مذهب قائم بذاته لا يرى في الدين إلا التعصب والتخلف، وفي العقل إلا إمكانية الخطيئة والكفر، أقول ليس هذا العداء إلا المظهر المباشر لهذه الأزمة وعجز النخب السائدة عن رؤية السبل الملائمة للخروج منها. وهذا العجز هو ما يطلق عليه المحللون اسم أزمة الوعي السياسي الذي يحرم النخبة من رؤية المنهج الصحيح للتعاون في إعادة بناء السلطة وحل تناقضات النظام الاجتماعي. فعجزها عن التقدم معا على طريق هذا الحل يدفع كل أطرافها إلى الانكفاء على موقف سلبي مضمونه الحقيقي منع الآخرين وإفشال مساعيهم والنظر إليهم كمنافسين لا كمساهمين محتملين في تحقيق المهمة التاريخية المشتركة. والسبب الرئيسي في هذا الفشل غياب أي مفهوم واضح ودقيق وعملي للسياسة ذاتها، في بنيتها كممارسة جماعية، وفي أسسها المدنية، الاجتماعية والاخلاقية وإدراك الفائدة العملية التي يمكن أن تجنيها جميع الأطراف من تطورها كآليات لتنظيم التنافس الاجتماعي على السلطة

والتداول السلمي لها في الوقت نفسه. إنه كامن في استمرار التعلق بالسلطة وفهمها كغنيمة حربية ومكافأة للغالب وليس كبناء متكامل لفضاء الحقل العام المشترك، بكل ما يحتاج إليه من مساهمات أعضاء الجماعة دون استثناء، ومن تعايش لجميع العقائد والقيم والتكوينات.

إن الاستقطاب السياسي والمذهبي المتزايد، وتنامي روح المواجهة الشاملة والعنفية، يعكسان إذن تفاقم الانفصام الاجتماعي وانسداد الآفاق ومحدودية الاختيارات العملية والسياسية الفعلية في النظام القائم وفشل هذا النظام. فبسبب هذا الانسداد، وغياب الفرص الطبيعية لتداول السلطة، تتحول السياسة، بما هي تجديد للقيادة الاجتماعية، وتثبيت للوحدة الوطنية، إلى تأكيدات مباشرة ومستمرة على التمايزات الرمزية، وتنزع إلى تنمية روح التحدي والانتقام. ومما يؤكد أن هذه الوضعية هي التعبير عن تفاقم أزمة الاجتماع السياسي العربي الشاملة التي تعاني منها السلطة والمجتمع معا، وتتجسد في انعدام آفاق التحول والتقدم والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في الوقت نفسه، هو ما نشهده من ضعف هذا الاستقطاب حيث تكون هذه الأزمة ضعيفة، ويكون هامش المناورة للطبقة والنخب القائدة أكبر، وينفتح المجال عندئذ بشكل أفضل أمام بلورة نموذج تنافسي سلمي وديمقراطي للصراع، يقوم على المباراة في الكفاءة والانجاز، ومقارعة البرامج العملية. وهذا يعني أيضا أن أزمة النظام الاجتماعي القائم ليست هي نفسها إلا أحد مظاهر أزمة النظام العالمي، وما يخلقه من عقبات أمام الاندماج الفعلي للشعوب الفقيرة في الدورة الحضارية.

لكن إذا قلنا إن النزاع الراهن لا ينبع من خلاف معرفي ولا يرتبط برهانات نظرية واعتقادية بقدر ما يعكس احتواء المعرفة نفسها والعقيدة من قبل السلطة والصراع عليها، فذلك كي نقول أيضا أن الأصولية والعلمانية، بتنظيرهما المباشر وغير المباشر للانفصام، أي بإظهاره كأمر معقول، لازم وطبيعي، يعيدان إنتاجه

كوضعية مقبولة وعادية، بدل نقده وتجاوزه كشرط لاكتشاف الحلول العملية للأزمة الاجتماعية الحضارية.. وفي تحويلهما الخصام إلى قاعدة ونمط وجود يعملان على التغطية على الأزمة والتعتيم على عجز وكساح نخبة سياسية كاملة. إن الصراع أو نقل الصراع إلى مقارنة عقائدية وقيمية، وخلق تناقض لاحل له بين منظومات قيم يمكن ببساطة التعايش فيما بينها - ووظيفة السياسة هي بالضبط إنشاء إطار هذا التعايش وقاعدته - لا يعبر عن فشل القيادة الاجتماعية، وإنما أكثر من ذلك عن افتقارها لأي مفهوم حي وفاعل للسياسة. فالقيم لا يمكن إلا أن تكون مختلفة، والسياسة هي الصعيد الذي كونه المجتمع لتحييد هذا الخلاف الذي يستحيل حله، ويحرم إلغاؤه. إن جعل التجانس العقيدي شرط التفاهم السياسي، لا يعني وضع السياسة في مأزق حقيقي وحرمانها من أي فرصة لمواجهة المشكلة فحسب، وإنما يعني أكثر من ذلك جعل الخلاف نفسه مبرر تخليد الأزمة القائمة. إن هذا الاستبدال للدين بالسياسة، هو التعبير عن مأزق السياسة ذاتها وانعدام فرصة تحقيقها، بقدر ما هو تعبير عن أزمة الفكر السياسي العربي. ولايمكن الخروج من هذا المأزق إلا بتوفير الوسائل العملية لتحقيق السياسة وإعادة بناء آليات السلطة من داخلها ٢٧.

والواقع أن موضوع أزمة هذه السياسة، وما نجم عنها من تفكك لعلاقات السلطة الاجتماعية والمدنية، ومن إطلاق جديد للمنافسة الحرة والعنيفة بين القوى الفكرية والسياسية والاجتماعية على التصدي لإعادة بناء أسس السلطة السياسية، لم يطرح بعد بصورة جدية في بلادنا، لأن أزمة السياسة تعني أولا أزمة السلطة القائمة التي هي ذات المسؤولية الأولى في إعادة تنظيم السلطات الاجتماعية والصلاحيات. ولقد أصبح لهذه السلطة، في الظروف الراهنة، المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع بدون مستندات وتوازنات، حتى تبقى هي مركز التوازن الوحيد فيه، ويبقى لديها مركز تجميع كل السلط الأخرى، وإمكانيات التلاعب

عليها وبها من أجل حفظ توازنها الخاص. ولذلك ليس من قبيل الصدفة أن يؤدي هذا الوضع إلى جعل اعتماد المجتمع على الدولة نوعا من المرض الحقيقي. فمع انخلاع الأفراد عن السلطات الوسيطة المنظمة أو بسبب ضعف هذه السلطات واختناقها، وبالتالي عدم فاعليتها، يصبح الطلب قويا على السلطة السياسية لتحقيق كل نصاب العلاقات الاجتماعية، بل يكاد يصبح كليا. إن المجتمع بدون الدولة أصبح عاجزا كل العجز عن القيام بأي شيء، نعني عن القيام بأي مبادرة. ومما يزيد في تعقيد المشكلة أن المجتمع نفسه مازال في مرحلة صدمة وتحول سريعين، وأنه لم يجد بعد، لا على صعيد التزايد السكاني ولا على الصعيد الاقتصادي، ولا على صعيد تبلور القوى الذاتية والمؤسسات المدنية ، أي استقرار حقيقي. إنه مجتمع التقلب والتحول الدائمين.

ولو تأملنا جيدا في الوضع الذي نعيش اليوم لأدركنا أن خطاب الحركات الاسلامية ذاتها، لا يركز على الرد على حاجات أو مطالب روحية محددة، بقدر ما يعلن صراحة نيته في تقديم جواب على أزمة السياسة ونقائصها وتناقضاتها وعوزها واهتلاك عقائدها وأفكارها الخاصة. إنه التعبير عن استفحال أزمة الدولة ذاتها. ومن هنا قلنا إن اندلاع الصراع بين أبناء المجتمع العربي اليوم حول الدين ومكانته في المجتمع ليس إلا أحد مظاهر الأزمة العامة والعميقة للسلطة بمعناها الشامل المساوي لمستويات وعناصر تنظيم وتوحيد المجتمع وتأمين استمراريته وتجديده لنفسه.

إن العلمانية كمشروع سياسي جديد قائم أساسا إن لم يكن فقط على الموقف من الدين، والأصولية التي تعرف نفسها في مواجهة العلمانية كموقف ديني بالأساس، ماكانا ليصبحا حركتين سياسيتين، وينجحا في تجيير الدين من جهة و العقل من جهة ثانية كرأسمال عقيدي، ومبدأ تحالف اجتماعي، لولا أزمة السلطة العامة التي بعثها انهيار النظام السياسي الحديث، بعد انهيار النظام السلطاني

التقليدي. إن العلمانية كالدولة الاسلامية ليست هدفا عمليا للتحقيق، ولكنها شعار تعبوي، وإطار عقائدي ورمزي لتوحيد صفوف فئات إجتماعية متميزة ومتباينة المصالح، ولبناء أحلاف سياسية هدفها الأول تقاسم السلطة وتوزيعها. إنهما يعبران عن غياب أي مشروع جماعي حقيقي مشترك قابل للتنفيذ، وبالتالي الدخول في حقبة من الانقسام والصراع الهادف من خلال امتحان القوى إلى توزيع السلطة بعد أن تحولت هي نفسها إلى غنيمة. إنهما خطابا الحرب الاجتماعية والتعبئة السياسية.

لكن وراء هذا الصراع والحرب المعلنة، تطرح مسألة إعادة بناء مفهوم السياسة المدنية ذاتها. فبعكس ما توحي به المظاهر الشكلية، لا تنبع قوة الموقف الاسلامي اليوم من الروح السلبية التي يغذيها عند المسلمين، سواء في صورة رد فعل أو هرب من المواجهة أو انكفاء عقائدي على الذات، ولو وجدت عناصر مثل هذا التوجه، وإنما بالدرجة الأولى، من الطلب الاجتماعي المتزايد على الاسلام لتقديم إجابات على المسائل التي يطرحها تحلل السلطة العامة: العقيدية والسياسية والاجتماعية والروحية. وتتعلق هذه الطلبات، كما رأينا، بمسائل جوهرية من إقامة نصاب السلطة الاجتماعية وجوهره تأسيس نمط تداولها، ووضع أسس التضامن والتكافل الجماعي، وآلية تحقيقهما، وبناء المعايير والمباديء الملهمة والمعبرة عن غايات الاجتماع السياسي ومنظوراته وآفاقه وحقيقته. وبينما تطرح الحركة الاسلامية تطبيق الشريعة كغاية وحل معا لمشاكل المجتمع العربي الاسلامي الراهنة، تعتقد العلمانية أن استبعاد الدين عن السياسة هو السبيل لانقاذ مشروع الدولة الوطنية أو إصلاحه. وهكذا تتمحور المناقشة السياسية العربية الراهنة على المقابلة المستمرة بين دولة الشريعة كمصدر للعدل الديني، ودولة الحداثة كإطار للحكم القانوني، بين سياسة التآلف والتوحد في الأخوة العقيدية، وسياسة التضامن المواطنية المؤسسة على الحرية، بين شرعية إلهية وشرعية شعبية. وهذا هو معنى ما ترده الحركات

الاسلامية من شعار يتعلق بالبديل الاسلامي والمشروع الحضاري الاسلامي والمستقبل الاسلامي. إنها تطمح إلى أن تبدع سياسة جديدة، ودولة جديدة، وأن تكون من ثم منطلقا لتاريخ جديد في الحضارة البشرية الراهنة. وهي تراهن في ذلك على استعادة قوة الايمان الذي نشأ في أحضان الاسلام، وكان المصدر الأساسي لروح الألفة والتآلف العام الذين اعتمد عليها إنتاج السلطة الاجتماعية كسلطة مدنية، ومن ورائه ميلاد الأمة ذاتها والدولة كقاعدة للمدنية والاندماج في الحضارة العالمية، كما يراهن على العقيدة الاسلامية كمنبع أول للقيم التي يقوم عليها هذا التآلف ٢٨.

وفي اعتقادي تتعلق المادة الأولى المطروحة في إطار الصراع الدائر اليوم في سبيل بناء مفهوم السياسة الجديد بمسألة تعيين القيم وتجديد الأسس والمباديء التي نطمح أن نعيد عليها بناء الدولة العربية وتأسيس السلطة. فما هي هذه القيم والمباديء التي نستطيع أن نعتمدها والتي تمد جذورها العميقة في المجتمع؟ وهل يعني إفلاس الدولة فشل الدولة الوطنية ذاتها كمقر للسياسة؟ وما هو في هذه الحالة البديل عن الدولة الوطنية؟ هل هو الدولة الدينية؟ وهل نموذجها الدولة السلطانية التي عرفها المجتمع الاسلامي عبر التاريخ؟ وهل من الممكن بالفعل والمرغوب فيه العودة إليها؟ وهل لا يزال من الممكن المراهنة على روح الأخوة لبناء السياسة المدنية، أم لم يعد هناك بديل للتعبئة الوطنية؟ وهل هناك إمكانية للمراهنة على الآمال المنبعثة من تحقيق إنجازات حضارية وتنموية لبناء كيانات سياسية جديدة، أم أن التعلق بهذه الانجازات سوف يبقى المصدر الدائم للقيم الاستهلاكية والأنانية؟ ماهي باختصار القيم الفعلية المحركة للجماعة العربية اليوم، والتي يمكن لنا أن نبني عليها صرح السلطة المقبولة والشرعية المقبلة؟ وإلى أي حد لا تزال العقيدة تشكل النسق الأكثر فعالية في ابداع وإنتاج قيم ومباديء التقارب العام، أي الأخوة في العقيدة التي كانت أساس العصبية الدينية الجماعية؟

ليس الجواب على هذه الأسئلة التي يكمن خلفها الصراع الراهن بين الحركات العقائدية الاسلامية والعلمانية، مسألة نظرية. فالوضع الذي يجعل من الدولة مقرا ممكنا وأداة فاعلة في السياسة وتوليد الإرادة الجمعية، ويحولها في الوقت نفسه إلى مركز ولاء ثابت ومقبول، وهو ما نطلق عليه اسم الشرعية، ليس مسألة إختيار ذاتي للدولة أو للقائمين عليها، ولكنه مرتبط بنوعية هذه الدولة وما تستطيع أن تنجزه. ومعرفة فيما إذا كان من الممكن بناء الاجتماع السياسي العربي على الشرعية الدينية يتوقف على ما إذا كان مايزال هناك قدر من الايمان، والتمسك بالقيم والغايات الدينية، كاف لجعل المراهنة على توليد التآلفات الجماعية وخلق التضامنات التي يحتاجها البناء المدني السياسي، مراهنة عقلانية ومنطقية. ويعني هذا في الحالتين أن جوهر المسألة هو معرفة فيما إذا كانت الدولة المبنية على الفكرة الدينية أو الوطنية قادرة على خلق القاعدة البشرية والجغرافية والاستراتيجية التي تسمح بتحويلها إلى قاعدة إنسانية مستقلة لإنتاج القيم الحضارية، وتلبية الحاجات المادية والمعنوية التي لا يكون الانسان إنسانا اليوم، دون تحقيقها. وهذا شرط استمرار الولاء للدولة، أي دولة، والتماهي معها. فالشرعية كما ذكرنا سابقا تنبع من البنية العقيدية، أي لا تتعلق بتماهي الدولة مع هذه العقيدة أو تلك، أو باختيارها لمنظومة القيم الحديثة أو القديمة، ولكنها ترتبط بإمكانية حصول توافق فعلي بين هذه البنية وواقع ما تقدمه الدولة أو الجماعة السياسية من إنجازات تاريخية. ولذلك، وبقدر غياب أفق الإنجاز الحضاري عن الدولة، تتفاقم أزمة الشرعية وتعوض عن نفسها باللجوء المكثف إلى القسر. وأزمة السلطة العامة تغطي هي نفسها أزمة النمو الحضاري والمأزق الذي وضعنا فيه على الصعيد العالمي. وهذه الأزمة الأخيرة تغطي على المعركة الكبرى التي ينبغي علينا أن نخوضها على الصعيد الاستراتيجي والجيوستراتيجي حتى نغير في موازين القوى العالمية ونأخذ دورنا ومكاننا في هذا العالم.

من الواضح، بالرغم من قوة الاحياء الاسلامي الحضاري، أن طبيعة العاطفة الدينية قد تبدلت جوهريا في المجتمعات المعاصرة دون استثناء. وليس أدل على ذلك من المنحى الذي اتخذه، ولا يزال يتخذه هذا الإحياء نفسه، والذي يدفع العاطفة الدينية إلى التوجه والاستثمار أكثر فأكثر في الدولة والسياسة ذاتها، بدل التوظيف في القيم الدينية. ومهما بدا اليوم من تقدم أحد الأطراف في الحلبة السياسية، فإن التفسير السياسي المغالي للاسلام لا يزال يصطدم بواقع أن من الصعب اليوم التفكير ببناء الدولة والسياسة المدنية مع استبعاد المباديء والقيم والنظم الاجرائية الحديثة التي بلورتها البشرية منذ بزوغ الثورة السياسية، وذلك بالرغم مما تعرضت له هذه القيم والنظم والمباديء من اهتراء وإجهاض في المجتمعات الاسلامية عموما.

فمع أن تحقيق مبدأ المواطنة في الممارسة بقي محدودا جدا ورمزيا، إلا أنه أصبح المبدأ المحرك للمعارضة والاحتجاج الاجتماعي نفسه. إن الاعتراض على الدولة والسياسة الوطنية أو القومية الراهنة اليوم لا ينبع من رفض القيم التي تمثلها، أي ضرورة ارتباط الدولة بالأهالي وصدور السياسة عنهم، ولكن بالعكس من ذلك تماما، من الاحتجاج على تحولها العميق إلى دولة طفيلية، فئوية أو طائفية أو قبلية، مقطوعة عن الأهالي ومعادية لهم. ولهذا السبب بالذات، بدل أن تتقدم في إنجاز مايترتب عليها اتجاههم كدولة وطنية، أصبحت تشكل عامل تراجع وتنافر وعدم اتساق في المجتمع، أي أداة استلاب وإحباط، يتفاقم الشعور بهما بقدر ازدياد تمثل هذه المباديء الأهلية واستقرارها في الوعي العام. إن رفض الدولة الحديثة صادر عن التمسك المتزايد بالمباديء الأهلية الجديدة، وعدم القدرة على تحمل السلطة كأداة خارجية مفروضة بالقهر والعدوان.

وهذا يعني أن التوظيف المتزايد في الدين، بما في ذلك السياسي منه، لا ينبع من تراجع القيم الحديثة الانسانية والوطنية والشعبية، ولكنه يعبر بالعكس عن

الاعتراض على انعدام الفرصة لتحقيقها، وظهور الدولة في بلادنا أكثر فأكثر في مظهر السلطة القهرية النافية للسيادة الفردية وكل سيادة، سواء عبرت هذه السيادة عن نفسها في صورة تطور وتوسع دائرة الايمان أو تنامي دائرة التضامن الوطني.

والمقصود من كل هذا أن الأزمة ليست الناتج الطبيعي للتناقض الأصيل والحتمي بين الدين والسياسة، بقدر ما هي التعبير التاريخي عن إفلاس الدولة الوطنية، وانهيار السياسة العربية الحديثة الكامنة في أصل نشوئها وتكوينها؛ ومن ثم بحثها في إطار إعادة تركيب مفاهيمها، عن مرجعية ثابتة ومشتركة تؤسس لها، مستخدمة من أجل ذلك كل التراث الموجود الديني وغير الديني. وهذا يعني أن مواجهة هذه الأزمة لا ترتبط بشكل رئيسي بتجديد التفكير الديني، بقدر ما ترتبط بتغيير المفاهيم والتصورات المتعلقة بالسياسة ذاتها، ويتطلب كشرط أول تحديد وظائف الدولة، والمجتمع المدني ونمط علاقاتهما، وموقعهما في السياسة المدنية. وجوهر هذا التغيير، في نظرنا، إدراك أن السياسة ليست مكانا يفصل، أو فضاءا يحدد، وإنما هي ترتيب لكل الفضاءات، أو للفضاء الاجتماعي كله، وتنظيم له، وللأدوار المختلفة التي يمكن أن يلعبها الخاص والعام، الفرد والجماعة، الديني والثقافي، الاقتصادي والسياسي، العسكري والعلمي والتقني ألخ. فالمشكلة ليست أذن إلا من حيث المظهر مشكلة الدين وهي في الواقع مشكلة السياسة الاجتماعية كلها التي تحدد للدين وغير الدين وظائفهما.

ولا يعني الافلاس تقهقر القدرة القهرية لهذه الدولة ولكن بالعكس تفاقم القوة القمعية فيها من جهة وانعدام المثل الأخلاقية والغايات الانسانية الواضحة أو المقنعة التي تجعل من الدولة محور إجماع وطني ومركز تضامن أو انخراط جماعي، تدفع إلى التفاف الجماعات من حولها كمستقر للسلطة العمومية وكمرجع في الشؤون العامة وكقيادة أخلاقية وإنسانية. وأمام هذا الانهيار العام، لم يبق للمجتمعات من أرضية تفاهم وتعارف أساسية وأولية إلا العودة للبنية الأولى،

السابقة على الدولة والمبررة لوجودها، إلى الجماعة، والدين كمحور وجود هذه الجماعة ومركز توحيدها التقليدي. وقد فتح هذا الافلاس أزمة عميقة وتاريخية تتعلق بتأمين المجتمع لوسائل تحقيق تضامناته الداخلية ومرتكزات وحدته الأولية وهويته وأطر مقاومته ومعادلة قوته ورموز استلهامه الروحية والتاريخية. وجاء إحياء القيم الجديدة، الاجتماعية والسياسية في الدين، أو تحويل الدين إلى مركز للتثمير السياسي ليسد الفراغ الكبير الذي تركته الدولة العاجزة عن الرد على التحدي الخارجي، الاسرائيلي والعالمي، بقدر عجزها عن توفير شروط التنمية الاقتصادية وتأمين فرص العمل والتقدم والمساواة للجيمع، وتأسيس أخلاقية ملهمة ومحفزة.

والمشكلة التي تطرحها السياسة العربية إذن، على الاسلاميين والعلمانيين أصعب من مسألة التنافس على الحكم وتوزيع السلطة. فالواقع أن الدولة لم تقم وتستقر في المجتمع العربي الاسلامي الحديث إلا بمناسبة تكون الحركة التحررية ونشوء القيم الوطنية. لقد كان المبرر الأخلاقي والانساني والسياسي الوحيد لها هو الأمل بتحولها إلا مركز إبداع التضامنات الوطنية وتأسيسها وتحقيقها بين أبناء القطر الواحد. ولأنها أرادت أن تكون، أكثر من ذلك، قطرية، فقد حرمت نفسها من عناصر التماهي التقليدية التاريخية الدينية والقومية، وأصبحت شرعيتها مرتبطة بقدرتها على تحقيق الانجازات المادية والمعنوية اليومية داخل القطر الذي ارتبطت به. باختصار لقد أدى فصلها عن الماضي التاريخي، وعن الهوية العربية الاسلامية، بعكس ما كان يعتقد المؤسسون، إلى تسطيحها وإضعاف هامش مبادرتها التاريخية. ولذلك كان لابد لهذه الوطنية التي قامت عليها، المفقرة والمفتقرة إلى أي حقيقة تاريخية، أو هوية حضارية أو حتى انتماء معنوي، من التحول إلى وطنية خدمات.

وقد عاشت وطنية الخدمات عدة عقود، وجذبت إليها، وما تزال نسبيا، كتلا

واسعة من الجماهير الحالمة بالتعليم والصحة والخبز. ومن راء ذلك أيضا، بالاندماج الوطني والعدالة والمساواة والأخوة الجديدة. وأصبحت الحقيقة الأخلاقية الوحيدة للدولة العربية هي الإعالة العامة. وهي نفسها عملت كل ما بوسعها، في سبيل تدعيم نفسها، على ترسيخ القطيعة مع مشاعر التماهي الجماعي التاريخي العربي الاسلامي الذي يتجاوزها ويهدد مشروعيتها، وعلى المبالغة في تقديم نفسها للجمهور كدولة الإعالة والخدمات، في مواجهة دولة الأحلام والمشاعر الدينية والتاريخية المفوتة وغير القادرة على تقديم منافع وامتيازات مادية. وكان من الطبيعي أن تنهار الحقيقة الأخلاقية لهذه الدولة في اللحظة التي تبدو فيها عاجزة عن الاستمرار في وظيفتها كدولة إعالة وإعاشة، وأن يتحول الانتماء العربي الاسلامي من جديد، بما هو مصدر لتماه جماعي، إلى ولاء للدين وممثليه، كحبل اعتصام قادر على لحم الفئات الاجتماعي وتجاوز الدمار أو وضع حد له وتثبيت النفس وتوفير الاجماع الأولي الضروري لبناء أي سياسة، أو قدرة على التقرير العام والمبادرة القومية.

وبقدر ما عمل انهيار الأخلاقية الوطنية المباشرة على تحويل الدولة إلى آلة لا روح فيها، أي إلى جهاز يفتقد القدرة والمثال المحفز والغاية المثيرة للانخراط النفسي والعقلي، يعمل الرجوع إلى الهوية التاريخية وروح الجماعة الشاملة على جعل الاسلام من جديد رمز البحث في السياسة عن أخلاقية اجتماعية وغاية إنسانية تعيد تأسيس الحقيقة الوطنية والاجتماعية والقومية. إن الدولة الدينية، دولة الاسلام تريد أن تكون دولة النزاهة والفضيلة ودولة الوحدة والوطنية والمساواة والغاية والعقيدة والمثال الصالح والموحي، في مواجهة دولة الآلة والمصلحة الخاصة والتمييز بين الناس والتعذيب والارهاب والقمع وعبادة الشخصية وعبودية المصلحة الفردية. وكما تسعى دولة الخدمات المنهارة والمتحولة إلى دولة الخدمات الشخصية والحظوة والامتيازات إلى تثبيت نفسها بتجديد الحماية الأجنبية، تتقوى

الحركات الاسلامية من خلال تعميق الشعور بهوية جامعة تتجاوز الحدود القطرية.

والواقع أن طبيعة هذه الدولة وحدودها الجيوسياسية - القطرية -هي التي حددت أيضا طاقاتها وقدراتها على تقديم الخدمات، بل هي التي دفعتها إلى أن تحول مسألة استيعاب الحضارة ودمج المجتمع دمجا حيا وخلاقا في حركتها التاريخية، إلى مسألة توسيع دائرة استهلاك المنتجات المادية، حتى أصبح طموحها الأول هو توسيع قاعدة النخبة أو الطبقة الوسطى المتحضرة التي تقوم عليها سلطتها.

هناك إذن، دون شك، رد فعل، وهناك آمال وطوبى ، ولكن هناك أيضا في هذا التحول مطالب عميقة، تتعلق بالغايات التي لا بد من تحديدها في كل سياسة حتى يكون لها قوة الإلهام والتوجيه والجذب والايحاء، ومن ثم اعتراف الانسان وتعرفه فيها على نفسه وأقرانه. وهناك بحث دائب أيضا لإعادة بناء ميزان القوة والتوازنات الأساسية في مواجهة العدوان والتهديدات الخارجية المتصاعدة، وهناك نفي لنمط قيادة وتنظيم، ورفض لجدلية التمزيق والتشتيت، الوطني والقومي، وحلم بنهضة ممكنة وأمل بإمكانية إعادة التفكير بأسس بناء الإرادة وتكوين الروح الجماعية. وكل هذا من متطلبات الوجود الجماعي الذي تحتاج السياسة إلى أن تجيب عليه مهما كان مصدر الاجابة ومرجعيتها. وهي حركة تاريخية عفوية، لا قرار لأحد فيها، ولا تغير من طبيعتها الآراء المتضمنة فيها أو المسقطة عليها. فالجماعة لا تنشأ وتحدد نفسها وهويتها بالقرارات الإرادية، ولا بالرغبات الفردية. والدولة ليست قادرة على أن تخلق الوطنية، ولكن الجماعة، بقدر تجذر عمقها التاريخي وهويتها الروحية، هي التي تستطيع أن تعيد التفكير في الدولة وتعيين حدودها وغاياتها ووسائلها.

بيد أنه إذا كان من السهل تحليل أزمة الاجتماع السياسي العربي، فإن إعادة بناء السياسة، وفي مقدمها، بناء الدولة كمسرح رئيسي ومركزي لها، مسألة تاريخية وعملية صعبة تستدعي الاجابة على أسئلة كثيرة ومعقدة مثل: هل يمكن لشعوب لم تمر بالتجربة السياسية التاريخية ذاتها أن تنجح في جعل الدولة مركز التراكم الفعلي والرئيسي لقيمها المعنوية والأخلاقية التي تستمد منها كل سياسةٍ شرعيتها وروحها، وأن تجعل منها مركز قداسة واحترام، ومنبع للأخلاقية العامة، أي للقيم الانسانية والروحية، وهو المعنى العميق للوطنية كوعي ومصدر التضامن الفعلي؟ وإذا كان الجواب بالنفي، من أين يمكن للدولة أن تستمد هي نفسها احترامها لذاتها، وأخلاقيتها الخاصة، وشعورها بالمسؤولية العامة، أي أنى لها أن تتحول إلى دولة سياسة، وإلى مصدرٍ ومنبع للعمل السياسي والنظام الاجتماعي المستمد من الاقناع والانتماء والولاء وليس من القهر المحض؟ وفي هذه الحالة، أليس هناك خطر تاريخي بأن تبقى الدولة عندنا أداة مادية لا تتكتع بأية أخلاقية، وطنية أو دينية، رغم صبغها بالعقائد المختلفة، بل بسبب هذا الصبغ، وأن تستمر في أن تكون خارجية، معنويا وماديا، أي عنصر قسر مفصول عن أي عنصر ايحاء وطاعة داخلية، وبالتالي سلطة قهرية لاشرعية؟

والسؤال الكبير الآخر هو: إلى أي حد يمكن اليوم، في إطار التوحيد المتزايد للحقل الجيوسياسي في العالم، وتفاقم التأثير والاعتماد المتبادل، وفي البلاد النامية، تنامي التبعية الشاملة،يمكن بناء دولة وطنية، تعكس إرادة عامة قومية، وتترجم مصالح أغلبية إجتماعية؟ أو باختصار، بناء السياسة الوطنية نفسها أو بناء السياسة والسياسي بالمعنى العميق للكلمة في هذه البلدان، بمعزل عن الاستراتيجية والتغييرات الجيوستراتيجية؟ وفي حالة ازدياد عجز المجتمع الداخلي عن السيطرة الفعلية على الدولة، وارتباط هذه الدولة أكثر فأكثر بالنظام العالمي العام، ما الذي يمنعها من الاستمرار في التحكم بالمجتمع، بقدر استمرار عجز هذا المجتمع نفسه عن

فرض رقابته عليها، أو تأهيلها بروح المسؤولية والالتزام العام؟ وهل يكفي تغيير العقيدة، مهما كانت، كسلاح لحل مشاكل الدولة في العصر الراهن؟ وكيف يمكن تحويل الدولة إلى إطار جامع ومستقل وسيد، يتعامل مع جميع العصائب والعقائديات بالتساوي، بعد أن أصبحت مركز عصبية عقائدية، أو شركة خاصة، وتغيير بنيتها العصبية والطائفية، وبالتالي تأسيس مواطنية واحدة، قائمة على المساواة السياسية الفعلية، ومكرسة لقيم الحرية التي تتعطش إليها النفوس الفردة الناشئة، ولا تستطيع أن تجد في غير التعامل بها، والاقتباس منها، أساسا آخر لتحقيق تماهيها الجمعي، وتنمية روحها العمومية؟ وهل لا يزال من الممكن اليوم بناء الوطنية، بما هي تجسيد سياسي عملي ومنظم لقيم التآخي والتضامن والتعاون الدينية والمدنية من دون تمييز، والضرورية لقيام أي اجتماع مدني، خارج إطار المشاركة الذاتية لكل فرد في المسؤولية العمومية وتقرير مصير الجماعة؟ وما هو حجر الأساس في تكوين المواطنة كواقع وشعور، وكمعيار أخلاقي يتيح وحده للشخصية الحرة تقدير قيمتها واحترامها الذاتي وماهيتها في مرآة الوجود الجماعي؟ وما معنى الحرية في إطار غياب الشعور بالتضامن الوطني والمسؤولية الجماعية؟

ليس من الممكن تمهيد الطريق للخروج من الأزمة السياسية ومن ثم الاجابة على أي من هذه الأسئلة، دون تحقيق شروط ثلاثة أساسية:

١) بناء الفضاء المكفول والمأمون للحرية الفكرية، بما يضمن استمرار الصراع العقائدي، ويمنع أي اضطهاد فكري أو روحي في الوقت نفسه. فالمطلوب ليس الاحترام المتبادل بين التيارات المختلفة، ولكن أكثر من ذلك بناء وتشجيع روح التفكير الحر، ليس بمعنى المتحرر من أي التزام أو قيد، ولكن بالمعنى العميق الذي يعبر عنه وجود الضمير الحر، أي الفكر الشجاع المستقل المندفع من ذاته لتأكيد الحقيقة والبحث عنها والمكاشفة والصراحة. فلا شك في أن هناك اليوم في بعض الأقطار العربية فسحة صغيرة لحرية الفكر، لكن ما يفتقر إليه المجتمع العربي في كل

مكان هو الضمير الحر والمفكر الحر. ومن مستلزمات التقدم على هذا الطريق الخروج من الاقتتال المذهبي الذي يعكسه اليوم سوء التفاهم الواسع بين العلمانية والدينية. ولا تعني معالجة الخلاف إزالة الاختلاف القائم في التصور العقائدي للعمل الاجتماعي والسياسي بقدر ما تعني بالنسبة لنا تطوير وسائل وأسلوب التعايش السلمي بين القوى الاجتماعية السياسية المتنافسة. فلا تكمن المشكلة في الاختلاف ولكن في غياب القواعد السليمة والمقبولة لتنظيم الصراعات العقيدية والسياسية الطبيعية، وايجاد الحلول والتسويات االعملية لها في كل مرة يحتاج الأمر إلى ذلك.

والمسألة الجوهرية في الوصول إلى بناء مثل هذه القواعد الضرورية لبدء أي حياة سياسية صحية وحقيقية، بل في إشاعة العمل السياسي البناء، هي التمييز الدقيق والحاسم بين السياسة والدولة. ويبدو لي أن المشكلة الرئيسية التي تعيق الحركات الاسلامية عن التقدم هي ضعف الاشتغال على مفهوم الدولة، وتمييزه الواضح عن مفهوم السياسة، في حين أن المشكلة الرئيسية التي تعيق تقدم الحركات العلمانية هي غياب مفهوم السياسة كنشاط متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة.

والواقع أن هذا التمييز هو الشرط الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها. فبسبب غياب المفهوم الصحيح للسياسة تخلط الحركة العلمانية بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل كرد فعل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة لدى الطرف الآخر، بدل أن تساهم في تدعيم مفهوم الدولة كإطار عقلنة اجتماعية. فالعلمانية التي تقبل بالمطابقة بين الدولة والقيم السياسية التي تستلهمها، وتجعل من العلمانية مصدرا لقيم مباينة للقيم الاجتماعية والوطنية السائدة، يمكن أن تتحول بسهولة إلى مذهب لا يعكس القطيعة بين المجتمع والدولة فقط، ولكنه يهدد بأن يلغي مفهوم الديمقراطية من الأساس في

اللحظة التي يجعل فيها من الدولة العلمانية نموذجا للدولة العقائدية.

وليس من الممكن للحركة العلمانية أن تخرج من المأزق الحقيقي الذي وضعت نفسها فيه في العالم العربي إلا عندما تدرك أن السياسة ليست من انتاج الدولة، وإنما هي بالأساس من إنتاج المجتمع، ولا تتحقق، كعملية تكوين للإرادة الجمعية، إلا داخل المجتمع ومن خلال صراعاته وتوازناته الخاصة. ولا تقوم الدولة إلا بتنظيم السلطة التي ترعى تنفيذ السياسات المنبثقة عن إرادة الجماعة. والجماعة هي التي تقرر عبر الدولة، كوسيلة إجرائية محضة، ما تريد أن تكون عليه قيمها وأهدافها ورموزها. فالدولة لا تحدد أهدافا ولا تبدع قيما ولكن المجتمع هو الذي يشكل مصدر القيم والسياسة، وهو الذي يربط أو يفصل بين القيم السياسية المدنية والقيم السياسية الدينية. وهو الذي يقرر ما ينبغي على الدولة أن تقوم به. فإذا كان هذا القرار يعبر أكثر أو أقل، عن قيم التيار الاسلامي أو القومي، في حقبة أو أخرى، كانت السلطة اسلاموية أو قومية أكثر أو أقل. إن ما يصبح اسلامويا أو قوميا، أي يعكس قيم التيار السياسي وتأويلاته ورؤيته للظروف التاريخية وللحلول المطلوبة، هو النظام السياسي، أما الدولة فهي تبقى قبل النظام وبعده. إنها الوعاء الذي يتسع لاحتضان كل الأنظمة. ومن هذا المنطلق يصبح الكلام عن دينية الدولة أو عن علمانيتها خلطا مسبقا بين النظام كسياسة تستلهم قيما معينة وتستند إلى غايات محددة وترمي إلى تطبيق برنامج عملي في المجتمع، بما يمثله هذا البرنامج من أولويات وتوجهات عامة وجزئية، والدولة كوسيلة إجرائية لتوليد الاجماع وإظهار الأغلبية المحددة لطبيعة السلطة وتوجهاتها، أي لحسم النزاع والتنافس بين الإرادات الجمعية المختلفة. وإذا كان من الطبيعي أن يتم الاختلاف حول النظام السياسي والبرامج المعدة للتطبيق بين تيارات المجتمع المتعددة، وهذا هو معنى السياسة، فإن من المستحيل للسياسة أن تتحقق إذا لم يكن هناك آلية واضحة للاجماع، أي اتفاق عام حول طبيعة الدولة، وحول القواعد الإجرائية التي يتم من خلالها فرز الرأي

العام واختيار البرامج السياسية، أو باختصار استخلاص الاجماع. فإما أن تكون الدولة ديمقراطية وظيفتها فرز الأصوات وتحقيق تداول السلطة بنزاهة وحرية، ومن ثم التعبير عن إرادة المجتمع مع كل ما يتضمنه ذلك من احترام عقائده، من دون صفات أخرى، أو تكون استبدادية تفرض على المجتمع السلطة التي يعتقد البعض أنها أفضل له أو أحق به. وإذا كان هناك خوف من أن يفرز المجتمع، في مناخ الحرية والتداول النزيه للسلطة، برنامجا بعيدا عن قيم هذا الطرف أو ذاك، أو منافيا لها، فينبغي علينا جميعا أن ندرك أن العقيدة التي تفرض على الناس بالقوة والقهر، أي عن طريق دولة قهرية، إسلامية أو علمانية، سوف تضع هذه العقيدة في حالة أسوأ بكثير مما لو بقيت بعيدة عن السلطة. فكل عقيدة لا تنبع من النفس وتستند إلى الايمان الداخلي، ليست إلا نظاما قهريا، لا يدوم، ولا يمكن أن يفيد منه لا الفرد ولا المجتمع. ولم ينفرط عقد الفلسفة الشيوعية في عصرنا هذا إلا لأنها اعتقدت أنها تستطيع أن تفرض نفسها بالقوة والقهر.

فالسياسة تظل مهما نزعت إلى الدولة وتحققت من خلالها، نشاطا اجتماعيا عاما وجماعيا، تمد جذورها الأساسية في المجتمع المدني وتستلهم قيمه وعاداته ودينه وتنبع منه قبل أن تكون مرتبطة بممارسة مؤسسية دولوية. وهذا يعني أن على الحركة العلمانية أن تدرك أيضا أنه لا يمكن للسياسة أن تستمد قيمها من خارج تراث المجتمع وثقافته وعقائده. وليس من الممكن تصور سياسة في مجتمع تتناقض القيم التي تستلهمها مع دين المجتمع وثقافته، إلا في المجتمعات الفصامية التي تعجز بالفعل عن تحقيق أي نوع من التأطير والتعامل السياسي والمدني فيها. إن تمييز صلاحيات السلطة الدينية، وهي في الاسلام سلطة معنوية لا كنسية، عن صلاحيات السلطة التنفيذية، أو التشريعية، هو تمييز داخل الدولة نفسها، إلا إذا نظرنا إلى الدولة كخصم للدين. فالأمر يتعلق إذن بتقسيم العمل داخل مفهوم السياسة ذاته، وهو أصل التقدم والتطور في عمل المؤسسات، وفي مقدمها الدولة،

ولا ينبع، أو لا ينبغي أن ينبع بأي شكل، من إرادة فصل السياسة عن القيم الاجتماعية المدنية والدينية. فليست الدولة هي الإطار المختص بالاختيار بين القيم، وتفضيل بعضها على البعض الآخر، إلا بما هي تنفيذ لاختيارات عامة، أجمع عليها مسبقا في المنافسة السياسية الاجتماعية. إن الاعتقاد بأن من الممكن أو الضروري فك الارتباط بين الدين والسياسة عموما، من أجل ضمان استقلال الدولة، لايقود فقط إلى وضع الدولة في مواجهة المجتمع وقيمه، ولكنه مستحيل واقعيا، ومنتج للعسف سياسيا. فالديمقراطية فيما تتطلبه من تحديد السلطات، تعمل على تعيين المهام والمسؤوليات، ولا تستدعي فك الارتباط بين منظومات قيم عاملة في المجتمع وملهمة، شئنا ذلك أم أبينا، لممارسته وسلوك أبنائه ٢٩.

ولا قيمة للديمقراطية إلا بقدر ما تتيح تطابق الأهداف والقيم التي تستلهمها السياسة الرسمية، وسلطة الدولة، مع تلك التي يمارسها المجتمع. وبدون ذلك تكون العلمانية مصدرا إضافيا لتنامي الديكتاتورية أو تبريرها. وإذا كانت الديمقراطية تستدعي استبعاد مفهوم الدولة الدينية، أي التي تحكم بوحي من الله، أو من قبل من يدعي تجسيد هذا الوحي، والمعرفة اللاهوتية التي لا تخضع للنقاش العقلي، فإن الدين كان وسوف يبقى على الأكثر في مجتمعاتنا المنبع الأول للقيم، السياسية وغير السياسية، التي توجه الانسان. ولا يستطيع الفكر العلماني أن يتجاوز في العالم العربي النزوعات الماضية لفرض المراقبة على العقل والضمير، وهو ما أصبح من تقاليده اليوم، إلا بإعادة النظر والتفكير المتجدد والمجدد بالدين، وحقيقته الاجتماعية.

ويحتاج التكتل العلماني أو الذي يسمي نفسه كذلك، إذا أراد أن يستمر، وأن يتحول إلى طرف في حوار جدي من أجل بناء آليات ثابتة وفاعلة لتنظيم الصراع الاجتماعي السياسي، إلى أن يعيد النظر بمفهومه الراهن للعلمانية، وأن لا يكتفي في هذا الموضوع بالاحالة إلى النظريات التقليدية الغربية. وعليه أن يحدد ما إذا

كان المقصود بالعلمانية هو إلغاء فكرة الحزبية الدينية، وعلى أي قاعدة من الحريات السياسية والفكرية يستطيع أن يجعل من هذا الإلغاء والإقصاء قاعدة عامة بحيث يقبل بها الجميع. وإذا كان من المستحيل جعلها قاعدة عامة، فما هي قيمة قاعدة غير قادرة على تنظيم الممارسة الاجتماعية ويرفض المجتمع القبول بها؟ إن تضييق الحريات السياسية والفكرية لا يتفق مع الغاية التي كانت ترمي إليها العلمانية، ولا مع الوظيفة التي ينبغي أن تلعبها لتنقي الجو السياسي وتخلق الفرص المناسبة للجدال والمنافسة السياسية الحرة والمتحررة من سيطرة الحرب الدينية. كما لا يفيد نقل القواعد التي أنتجتها تجارب أخرى، وارتبطت بالخبرة الجماعية المستمدة منها، على جماعات مختلفة في تجربتها، لأن ذلك لا يعني شيئا آخر سوى نفي هذه التجربة، ورفض التفكير السياسي الفعلي المنطلق من تحقيق تسويات اجتماعية على قاعدة الواقع الحقيقي، ومن منطلق تنظيم هذه التجرية والتقدم بها. إن المطلوب ليس نقل النموذج العلماني الغربي الحديث أو القديم، وإنما ابداع النموذج الذي يستجيب لمتطلبات العقلنة الفعلية التي يحتاج إليها المجتمع العربي الاسلامي، والتي تجعل من الضروري تنظيم التناقضات النابعة منه وضبطها. هذا هو العنصر الايجابي الذي تتضمنه العلمانية كنظرية لضبط المسيرة السياسية للمجتمعات من منطلقات عقلية، والذي يستحق التطوير. وهذا يعني أن عقلنة الممارسة والتفكير السياسيين في المجتمعات العربية، أي جعلها أكثر خضوعا، وقبولا، للمعايير العقلية المناقشة والمتفاوض عليها، ينبغي أن تنطلق من داخل الاسلام أو تكون إلى جانبه ومعه وليس ضده. فالمطلوب هو تنظيم السلطات والصلاحيات من داخل المجتمع الاسلامي، وبمعايير التجربة الاجتماعية، بين ما ينبغي تسليمه للعقل والاجتهاد من ميادين، كان الدين يأخذ على عاتقه تاريخيا، وليس دينيا مسؤولية تحقيقها، وما لا يمكن أن يكون إلا من مسؤولية الدين والسلطة الدينية. إن العلمانية تصبح بهذا العمل محاولة لتنظيم التجربة المدنية العربية الاسلامية الراهنة، ومواكبة ما يحصل

بالفعل من تطورات في الواقع على صعيد الممارسة الدينية والسياسية. وهذا التمييز بين الحياة السياسية والدينية هو ما يحصل عمليا على مستوى الواقع التاريخي اليوم، وهو ما حصل تاريخيا عندما اختص علماء الدين بمهام التربية والاجتهاد الشرعي والفتوى، وتركوا شؤون السياسة والحكم والحرب للنخبة البيرقراطية العسكرية.

فلا ينبغي أن يكون تقليد الآخرين والتشبه بهم، هو الحافز الأول لنا في بلورة النماذج والصيغ التي نريد أن نبني عليها وجودنا السياسي والاجتماعي، ولكن ينبغي أن يكون منطلقنا ايجاد الحلول العملية لمشاكلنا التي تساعدنا على أن نكون ما نحن، أي أن نحقق ذاتيتنا وأن نستفيد أكثر ما يمكن من الامكانيات المتوفرة لنا، المادية والروحية والتراثية، لندعم قدراتنا الذاتية، ونفجر قيمْ التعاون والتضامن والتكافل والتآلف فيما بيننا، أفرادا وشعوبا. وهذا يعني رفض أي محاولة لجعل العلمانية أو غيرها تطبيقا لنموذج جاهز كوني ومجرد، ولقواعد ومباديء مقدسة. إن تحقيق العلمانية في المجتمع العربي الاسلامي لا ينبغي أن يعني ولا يمكن أن يعني مثلا، جعل يوم الأحد يوم العطلة الأسبوعية. فالعلمانية لا تلغي التمسك بثقافة وقيم وعادات وتقاليد خاصة ومحلية، ولكنها تعيد تفسير هذه التقاليد وتنظيم التعامل بها على أسس عقلية واضحة ومعايير عامة. وعلمنة الحياة السياسية لا ينبغي أن تعني فرض نوع العقيدة التي يجب أن تتبناها أو تعمل من خلالها وتحت ظلها المعارضة السياسية، ولكن مساعدتها على أن تتحول إلى أحزاب ديمقراطية.

ولا بد للحركة العلمانية أن تدرك كذلك أنه إذا كان من المحرم في الدولة الديمقراطية أن يدعي أحد أنه يحكم بتكليف من الله، لا من الشعب، خوفا من أن يبرر بذلك رفض الانصياع لرأي الأغلبية الانتخابية، فليس هناك من يستطيع أن يمنع أحدا أو يحرمه، مسلما كان أم غير مسلم، من استلهام قيم هذه العقيدة أو

تلك ، أو الاستفادة من الأفكار والمباديء المختلفة التي يقدمها له التاريخ والتراث والواقع، المحلي أو العالمي، حتى لو تعلق الأمر بخرافات حقيقية، في معركته الاجتماعية. إن التمييز بين الصلاحيات وتوزيع السلطات المختلفة على المواقع المتعددة، الدينية وغير الدينية، وترتيب وتنظيم علاقاتها بعضها بالبعض الآخر، لا يعني إقصاء البعض، ولا إضعافه، كما لا يعني وضع العناصر المكونة واحدتها في مواجهة الأخرى. إن الديمقراطية تقدم خطة عقلية وعقلانية تتيح ممارسة السلطة في أفضل الشروط، أي بما يساعد على التحكم بها، ومنع تحول خلط السلطات إلى وسيلة للاستبداد. ولا يعني هذا التحكم تفضيل مسبق لقيم على قيم أخرى، ولا إحلال قيم عالمية أو مستوردة محل قيم المجتمع الأهلي. كما أنه لا يمكن أن يكون بأي شكل من الأشكال مبررا لتفتيت السلطة الاجتماعية. فتمييز مسؤوليات وصلاحيات السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية لا يعني أن السلطة التشريعية لم يعد لها علاقة بالسلطة عموما، أو أنها تمتح من معين قيم وأفكار ومباديء مخالفة أو مباينة لقيم السلطة القانونية. إن المجتمع يقوم على قيم مشتركة يعم تأثيرها المنظومات جميعا، وليس الترتيب والتمييز والتحديد إلا وسيلة لخلق الشروط الأفضل لتحقيق مضمون هذه القيم الاجتماعية الواحدة.

إن من الطبيعي إذن أن يكون الاسلام وقيمه الكبرى مصدر إلهام لتكوينات وبرامج سياسية أو حزبية أو حتى حكومية. فالعمل السياسي حر في استخدام كل العقائد والقيم والمباديء التي يريدها، أو تقع عليها يده، في كل المجتمعات، اللهم إلا إذا جعلنا من السياسة محرما من المحرمات الدينية، وحددنا لها نوعية العقائد والافكار والقيم التي ينبغي لها أن تعتمد عليها وتخدمها، أو جعلنا منها دينا بديلا وعقيدة جديدة. إن التنظيمات والتجمعات السياسية، مهما كانت عقيدتها، تعمل ضمن منطق الصراع على السلطة، وهو الذي يبرر وجودها. وليس الصراع على السلطة نشاطا سلبيا أو مدانا أبدا. إنه قاعدة الديمقراطية أو المشاركة السياسية

المطلوبة، والتي لا غنى عنها سواء من أجل إشعار المواطنين بأنهم يعملون لأنفسهم ويبنون علاقاتهم كجماعة متضامنة موحدة، او من أجل تكوين القيادات الاجتماعية وتدريبها ومداولتها للسلطة. ومن دونه لا يمكن أن يكون الحكم إلا استبداديا، حزبيا أو فرديا.

إن المحرم هو أن تقوم الأحزاب أو الجمعيات التي تصل إلى السلطة التنفيذية باستخدام هذه السلطة لتغيير قواعد اللعبة السياسية أو الصيغة الدستورية أو القيام بإجراءات مخالفة للقيم التي تعكس عبر السلطة التشريعية حقيقة الإرادة الجماعية. والديمقراطية، كصيغة تاريخية لتجسيد إرادة الأمة السياسية، لا تستطيع أن تستمر إلا إذا نجحت في إعادة إنتاج هذا الاجماع العام السياسي. وكل محاولة حكومية لشق المجتمع عن طريق تبني عقائدية قسم منه ضد القسم الآخر لا بد أن تهدد هذا الاجماع، والدولة ذاتها. والقانون هو الذي يحدد هامش هذا الاستقلال وحدوده، أي أين يصبح الأمر استغلالا للدولة لأغراض حزبية ومذهبية، وأن يكون ذلك تأكيدا لقيم المجتمع وثقافته ومبادئه المشتركة. هذه إذن قضية عملية لا نظرية. ليس هناك نموذج مجرد، وواحد للنظام المدني وإنما هناك مبدأ وقاعدة تقول بضرورة حماية الدولة من الاختراق العقائدي حتى لا تتحول، كما حصل مع الماركسية، ومع الديكتاتوريات الليبرالية ، إلى حزب، وتفقد طابعها العمومي، كتعبير عن الأغلبية، بصرف النظر عن مذاهب أجزائها الفكرية.

ولاينبغي للدولة أن تتصور أنها تستطيع، في مواجهة الفقهاء أو علماء الدين أو المتدينين، أن تضع حدا للاستخدام المغالي للدين في العمل السياسي. إن ذلك لا يتحقق إلا بإعادة تنظيم العلاقة بين الدين والدولة على أسس جديدة ومختلفة كليا عما هو عليه الأمر حاليا وما هو عليه الوضع بين الكنيسة والدولة في الغرب. وجوهر هذا التنظيم يتعلق في الواقع بإصلاح الدولة ذاتها كشرط لا بديل عنه. إن

الدولة الجائرة غير قادرة، مهما فعلت، على أن تحد من هذا التأثير. فهو يفترض منذ البداية أمرا أساسيا واحدا هو أن تكون الدولة نفسها دولة قانون، أي أيضا دولة مساواة الجميع أمام القانون، قبل أن تناقش ماهو نوع القانون الذي سوف تطبقه. فإذا لم تقبل منذ البداية هذه الحقيقة الأولى، فإنها سوف تبقى لا شرعية، وسوف تثير في وجهها باستمرار القوى التي تنفي شرعيتها بنفي أسنادها الفكرية والروحية، أي السياسية. فمن أجل ايجاد التسوية ينبغي توفير الشروط الملائمة لها أولا. وإذا حصل ذلك نكون قد قطعنا نصف الطريق في اتجاه حسم المسألة.

إن العلمانية التي تجعل هدفها محاربة الدين، لا تخطيء في تعيينها للهدف فقط ولكنها تقود إلى عكس غاياتها أيضا. إنها لا تتجاهل الحاجة الهائلة والطلب الشعبي الكبير على الاسلام كمصدر للقيم الانسانية والأخلاقية وتسيء فهم دوره فحسب، ولكنها بتخليها عن دورها في مساعدة الشعور الديني الجديد على التعبير السليم والصادق عن نفسه، تدفع بالفكر الاسلامي أكثر فأكثر نحو الاضطراب والقلق، والنزوع المرافق والتعويضي لتحويل الايمان إلى مصدر طوباوية تأسيس دولة أصبحت مستحيلة على مستوى الاسلام، بقدر ما تجاوز الاسلام في توسعه المعنوي والمادي والجغرافي كل إمكانية معقولة للضبط من قبل سلطة أو الانصياع لسلطة.

إن أخطر ما يمكن أن نصل إليه وما ينبغي علينا تجنبه بأي ثمن، هو أن يصبح تاريخنا السياسي المعاصر صراعا بين حكومات وأحزاب الهم الرئيسي لبعضها فرض الحجاب على بناتنا ولبعضها الآخر نزعه عنهن بالقوة. فلن يعني هذا الوضع سوى انحطاطنا إلى أدنى درك أخلاقي وإنساني، وتدمير آخر ما تبقى من قيمنا الروحية والعقلية واحترامنا لأنفسنا وتاريخنا. وقد أصبحنا بالفعل على شفا هذه الهاوية مع صدور المراسيم التي تحرم وضع الحجاب هنا وهناك ومع تصاعد الضغوط في الاتجاه المعاكس، من دون أي شعور بما يعنيه ذلك من انهيار كل

معاني السياسة ومفاهيمها. إن فرض الحجاب، وأنا أتخذه هنا للمثال لا للحصر، لا يبني سياسة ولا يصلحها، ولكنه يسيء إلى الدين، بقدر ما يؤلف انتهاكا صريحا لحرية الضمير التي لا قيمة لايمان من دونها. وبالمقابل، إن نزع الحجاب بأي اسم جاء، ومنع من يشاء من وضعه، ليس تطبيقا لقيم العقل والعقلانية، ولكنه انتهاك مماثل لحرية الاعتقاد الذي لا سياسة ولا دولة ولا مجتمع بدونها. وإذا حصل وغرقنا في هذه المشكلات فلن نستطيع أن نخرج منها أبدا، لا بسبب ضخامة الرهان، ولكن بالضبط بسبب غياب أي رهان حقيقي، والانغماس في آلية ومنطق التحدي المتبادل واللجوء، من أجل إخفاء العجز، إلى الانتصارات الرمزية، في الوقت الذي نريد فيه، وينبغي أن نريد تحقيق انجازات مادية وثقافية واجتماعية كبرى هي مخرجنا الوحيد من مصير الاقتتال والسقوط في الحرب الأهلية.

٢- والشرط الثاني إعادة النظر في مفهوم الدولة الوطنية والدينية، والدولة عامة، ومكانتها ودورها وموقعها في البنيان السياسي العام للمجتمع. فإذا كان الاعتراض على تكوين حزب سياسي ديني لا معنى له من وجهة النظر السياسية، ولكن بالعكس تماما، يتوقف مستقبل الحركة الاسلامية ومساهمتها الايجابية في مصير المجتمعات العربية على نجاحها في تمثل قيم العمل السياسي وإدراك دورها وهويتها كحزب سياسي، فإن الاختلاط الذي لا يزال سائدا في طبيعة مهام الحركة وغاياتها لا يهدد بالاستهلاك السريع لنبع القيم الذي تستمد منه قوتها وحسب، ولكنه يؤثر بشكل سلبي على عملها ومكانتها ويضعف فاعليتها الاجتماعية. وفي اعتقادي أن ضآلة الإنجاز السياسي للحركة الاسلامية العربية، بالرغم مما تتمتع به من قوة، نابع من نزعتها الدولوية المبالغة من جهة، وتجاهلها لطبيعة الدولة وحقيقة عملها من الجهة الثانية. فهي تبالغ في مراهنتها على الدولة عندما تطمح إلى تحويلها إلى مركز الهداية الدينية والرعاية الاجتماعية في الوقت نفسه. وهي تقلل من قيمة الفاعلية الخاصة لهذه الدولة نفسها عندما تنظر إليها

كتجسيد لهوية دينية أو لقيم إجتماعية أو وطنية، عوض عن أن ترى فيها وسيلة لتعظيم الانجازات الحضارية. والواقع أنها تجاري في هذا النزعة العميقة التي فجرها انتصار الدولة ونجاحها التاريخي في العصورالحديثة، والتي تجنح إلى وضع الدولة في الموقع المركزي نفسه الذي كانت تضع فيه المجتمعات التقليدية الدين فيما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي العام. بل إنها تجاوزتها بقدرما أضافت للوظيفة الدنيوية التي كانت تتمتع بها الدولة الحديثة، وظيفة دينية، وجعلتها بذلك تطمح لأن تكون، أكثر مما هي عليه اليوم، بديلا روحيا وسياسيا وماديا عن المجتمع. وهذا هو الذي يفسر كيف تجد هذه الحركات نفسها في الوضع نفسه الذي وُجدت فيه الحركات القومية السابقة التي راهنت على هذه الدولة رهانا كليا، في الوقت الذي بدأت تصبح الدولة القطرية الوطنية فيه، على الصعيد العالمي ومن وجهة نظر التحول التاريخي العميق، غير منتجة حضاريا. وهي تغامر بأن تقع في شرك الدولة التي تريد أن تغيرها، والنظام الذي تقف ضده ٣٠.

ويعكس هذا الموقف انعدام الثقة المطلقة للمجتمع بنفسه وقدرته على الحركة والمبادرة والتفكير في عالم المنافسة الكبرى بين الأمم والشعوب والدول. وهذا هو أصل الاستلاب الجماعي الراهن للدولة. ونتحدث عن استلاب وليس عن توجه لأن الدولة غير قادرة على تحقيق طموحات وطلبات مجتمع يفقد الثقة بنفسه وقدرته، بل بالعكس، إن هذا يحولها إلى مسخ جائر. وبالمثل لا تستطيع الدولة نفسها أن تتحرر من مسخيتها وتوحشها وتشوهها الأخلاقي إلا بقدر ما ينجح المجتمع في السيطرة عليها والتحكم بها وفرض روحه ونظامه وثقته وحقيقته عليها.

والمقصود أن مشكلة الحركات الاسلامية ليست في اشتغالها بالسياسة ولكن في نقص اهتمامها – بينما تطرح نفسها كمصدر مبادرة جديدة لإعادة تأسيس السياسة، أو لإعادة بنائها على أسس جديدة، وتقديم اقتراحات أخلاقية لها –

بتحليل وفهم الأسباب العميقة والموضوعية لفساد السياسة العربية وانهيار الدولة الوطنية، ونمو الاستلاب المتفاقم للدولة. والسبب في ذلك ليس الربط بين الدولة والدين، أو السياسة والأخلاق، فليس هناك في الحياة العملية دولة من دون دين وسياسة من دون أخلاق، ولكنه الخلط بين دور الدولة وغايتها ودور الدين وغايته أيضا، مما يجعل التفكير في آلية الدولة نفسها كصيرورة متميزة أمرا مستحيل التحقيق.

فغياب المفهوم الواضح والصحيح عن الدولة، هو الذي يحرمها من فهم مصدر الاستبداد السياسي وإمكانية الرد الفعال عليه. وهذا هو الذي يجعل نظريتها عن القهر الذي تمارسه الدولة لا تمس في الواقع الدولة ذاتها، ولكنها تطال القائمين عليها، عقيدة ورجالا وأحزابا. ولا يتعدى نقدها أفق الوصول إلى السيطرة على هذه الدولة نفسها، واستبدال العقيدة والرجال فيها، دون تغيير بنيتها وأسلوب عملها وأسس تمفصلها على المجتمع المدني. إن ما تصبو إليه في الواقع هو وضع اليد على الدولة ذاتها دون تغييرها. ولذلك فإنها تخاطر بأن لا تنتج تحت ما تطلق عليه اسم الدولة الاسلامية، إلا ما أطلقنا عليه اسم *مقلوب الدولة الوطنية*، أي أن تقدم في النهاية لهذه الدولة، باسم الاسلام، وسائل النمو والتفوق التي أصبحت تنقصها، وتعيد دورة استلابها من جديد وعلى نطاق أوسع، أي تعيد بناء الدولة كدولة الحزب أو العصبية الحاكمة، أو بالأحرى كغطاء للعصبية والحزبية.

إن التمييز الواضح بين العمل السياسي الذي يراهن على الدولة وتغيير موازين القوى لتحقيق أهداف عملية محددة، والعمل الديني الذي يقوم على الهداية الروحية لبناء الضمير الذي يعتمد عليه كل إصلاح، هو شرط ضروري لفهم آلية عمل الدولة والمدخل الطبيعي إليها. فبينما تتعامل الحركة الدينية مع الفرد والجماعة من خلال تشجيع العمل التبشيري والاجتماعي الانساني والتركيز عليه بشكل رئيسي، ولا تعتبر الدولة مركزا ضروريا لمثل هذا العمل، ولا رعاية المصالح

غاية له، تقوم السياسة بشكل رئيسي على رعاية المصالح الاجتماعية وتنظيم القوى العملية. وكما أن المراهنة على الدولة لتحقيق الغايات الدينية، أعني التقرب من الله، يحول الهداية إلى إكراه، ويقود إلى عكس ما يرجى منه، فإن المراهنة على الهداية في تحقيق مصالح الدنيا ورعايتها يحول السياسة إلى عمل أخلاقي، ويقود إلى إحباطها. وفي الحالتين، يكمن الخطأ في استخدام الوسيلة الصحيحة لغير أهدافها وفي غير مكانها.

ولا يعني ذلك عدم أهمية وضرورة التعاون بينهما. فالسياسة لا تتحقق إلا بقدر ما تنجح في استثمار الوعي الاجتماعي، والهداية القائمة في المجتمع، لبناء السلطة باعتبارها أداة تغيير الواقع المادي. لكن وجودها يقضي بأن يكون تنظيم السلطة غاية عملها السياسي ، ويستدعي، كشرط لتكوينها كسلطة منظمة، واعية وإجماعية، أي ديمقراطية، حرية الوعي والضمير.

والواقع أن أصل الدين، وقوة حجته، نابعين من المراهنة الأصيلة والخطيرة على الضمير نفسه، وعلى ما ينطوي عليه من خير أول، رباني، لتكوين الانسان، لا كإنسان سياسي لا يتحقق اجتماعيا إلا من خلال انتمائه لدولة وطنية، وممارسة السلطة السياسية ولكن كوعي بالحق الذي لا تقوم سياسة من دونه، أي كإنسان مدني، عضو في جماعة إنسانية تتجاوز مفهوم الدولة، ولا تتحقق إلا من خلال الانتماء لمباديء وقيم مشتركة. فالدين يعنى بتكوين الجماعة التي تبلور السياسات وتغير الدول. وبهذا المعنى فإن ما تقوم به الاسلامية هو أنها تحاول أن تحقق أهدافا دينية بوسائل سياسية وأهدافا سياسية بوسائل دينية، فتضعف مردودية جهدها في الحالتين.

إن تحول الحركة الاسلامية إلى حركة سياسية صريحة وكاملة، وبالتالي إلى حركة تراهن أولا وبشكل رئيسي على الدولة لتغيير الواقع الاجتماعي يستدعي،

التقليل من المراهنة الدينية على الدولة وفي الوقت نفسه تعزيز الايمان بها كمركز للتوظيف والتثمير التاريخي الحضاري. وهو يقتضي الانتقال من التأكيد على القيم الملهمة والمحفزة والمعبئة التي هي من ميدان السياسة والعمل السياسي الاجتماعي، إلى تحديد الغايات المطلوبة لكل تغيير. وهو الأمر الذي يتطلب التعامل مع قوى اجتماعية قائمة، ومن خلال برامج عملية تبلور على أساس الاجتهاد في رعاية مصالح الناس وتنظيم شؤونهم. أما الحركة الدينية التي لم تحسم بعد في أمر نشاطها الأساسي فيخشى أن تعتقد أن امتلاك سلطة الدولة لا قيمة له إلا فيما يقدمه من فرص استثنائية، أي قمعية، لتغيير وعي الناس أو هدايتهم، اعتقادا بأن هذه الهداية هي وسيلة تلقائية لتغيير الواقع المادي. وفي هذه الحالة سوف تفقد السلطة الجديدة أي معيار عقلاني في محاكمة نفسها وتبين مسؤولياتها الحضارية الانجازية. فإذا كان نجاح السلطة السياسية أو فشلها في تحقيق المصالح الاجتماعية الملموسة يمكن أن يمثل معيارا لمحاسبتها، ومن ثم للاعتراض عليها وتبديلها، فإن إخفاق الدولة الهدائية في تحقيق التغيير يمكن أن يفسر دائما بعدم استكمال التكوين العقيدي والهدائي، وبالتالي تزول الحاجة نفسها إلى مبدأ المراقبة والمحاسبة. وهذا هو بالفعل ما حصل وما يحصل في كل مرة تخلط الدولة وظيفتها الرئيسية بوظيفة رجل الدين، وتضع نفسها قيمة على ضمائر المؤمنين أو المواطنين.

ومثلما يفترض تقدم الممارسة الاجتماعية الدينية والسياسية تقدما مماثلا في تحديد المهام الخاصة بالدين والسياسة والدولة والثقافة وتعيين غاياتها الأساسية، يقتضي الحصول على رؤية ناجعة في توزيع الوظائف الاجتماعية بين المؤسسات والمستويات الاجتماعية المختلفة والمتعددة، ايمانا أكبر بالمجتمع والضمير الانساني والنشاط الفكري والروحي، وتصنيما أقل للسلطة السياسية ولدولة السياسة، أي تقديسا أقل لوجودها وغاياتها. فكل توظيف مبالغ فيه في الدولة يقود حتما إلى

تقديسها، في حين أن المطلوب اليوم هو بالعكس إزالة القدسية عنها، وتوجيه الاستثمارات المعنوية والمادية نحو المجتمع. وفي اعتقادي أننا إذا لم نقلل من التوظيف المعنوي في الدولة، ولم نعمل على تهميشها النفسي، أي الكف عن عبادتها، فلن يكون في مقدرتنا السيطرة عليها والتحكم بها، خاصة وأن أدواتنا الفكرية والسياسية الموروثة قليلة جدا وضعيفة التأثير، وأن وجداننا الوطني الذي لم تمتحنه الثورة السياسية التاريخية، ثورة الحرية الحقيقية، لم يتكون بعد.

وإذا التزمنا بالتمييز بين الدولة والسلطة، أي بين المؤسسة كشروط إجرائية لممارسة السلطة، وبين السلطة كمصدر اختيارات اجتماعية وسياسية وفكرية، لوجدنا أن نظرية الدولة، لا تختلف ولا يمكن أن تختلف باختلاف خيارات السلطة النابعة من المجتمع. فهي لا تقوم إلا بتحديد القواعد والوسائل الضرورية لضبط ممارسة السلطة التي تكلف من قبل المجتمع بتحقيق هذه الاختيارات. وسواء أكانت هذه الاختيارات دينية أو غير دينية، لا يغير ذلك من الأمر شيئا. وعكس ذلك يعني أن وصول الحزب الاسلامي للسلطة يلغي بحد ذاته الحاجة إلى التفكير بشروط ممارستها، ويستدعي إطلاق يده فيها دون رقيب وحسيب، ودون مؤسسات تضمن حسن ممارستها؟ ففي هذه الحالة من الذي يستطيع أن يحسم في الخلافات التي يمكن أن تحدث بين الاسلاميين أنفسهم في القرارات السياسية، وكيف يمكن أن يتم هذا الحسم؟

إن كل ممارسة للسلطة، بصرف النظر عن الاختيارات العقائدية والاجتماعية التي تتخذها، تستدعي وجود مؤسسات وقواعد إجرائية تضمن عدم تحولها إلى سلطة ديكتاتورية لا تخدم إلا القائمين عليها. ولا يغير من هذا الأمر كون القائمين إسلاميين أو علمانيين. اللهم إلا إذا افترضنا أن العقيدة الخاصة بالناس هي وحدها التي تمنعهم من إساءة استخدام السلطة المطلقة التي تقع بين أيديهم. وهذا هو مصدر الخطأ الذي دفع النظم الثورية التقدمية السابقة إلى ممارسة الاستبداد

والديكتاتورية وكأنهما تعبير عن إرادة تحريرية. فذلك يفترض أن العقيدة تعطي عصمة للفرد، وهو ما لا يقبله الشرع، وينكره العقل السياسي المبني على التجربة التاريخية. وهو أيضا السبب فيما عرفته الدولة الاسلامية التاريخية من مشاكل وما دفعها إلى أن تبقى سلطانية، استبدادية، وتنحرف عن القيم الاسلامية الشوروية وتتخلى عمليا عنها ٣١.

لقد طورت الانسانية في تاريخها الطويل، وصراعها الدائم لتحقيق قيم الحرية والمساواة والعدالة، واستدراك نشوء السلطة القهرية، مؤسسات وقواعد جديدة تجعل من الممكن تداول السلطة بسلام وضبط ممارستها. وهذا التطوير لمؤسسة الدولة بما هي قواعد إجرائية، هو أحد إبداعات التجربة الانسانية والانجازات الحضارية. وهي بهذا المعنى لا تختلف عن تطوير مؤسسة الصناعة بعد أن كانت مؤسسة حرفية. فالمصنع هو تقنية إنتاجية جديدة، لا يحدد بالضرورة أصناف المنتجات بقدر ما يمكن أن يكون وسيلة لانتاجها جميعا. إن الأمر لا يتعلق مباشرة بالمضمون بقدر ما يتعلق بالشكل. ولكن هذا يستدعي دون شك تحرير التقنية ذاتها من تقمصاتها التاريخية، دون أن يعني ذلك رمي الوليد مع ماء الولادة. وإذا رفضنا هذه المؤسسة الجديدة، فينبغي أن نقدم بديلا لها كنموذج جديد وناجع في بناء الدولة.

لقد أدى الانهيار الحضاري للاجتماع العربي الاسلامي إلى تفاقم التبعية، وحول الصراع في مجتمعات المسلمين، بقدر ما عمق مشاعر الاحباط على المستويات الاقتصادية والاجتماعية، إلى شقاق تاريخي بين رؤيتين علمانية وإسلامية. وإذا كان من الخطر التفكير بإمكانية حسم هذا الانقسام عن طريق القوة، لما يعنيه من استمرار الحرب الأهلية في الظروف الدولية الراهنة، وغياب القدرة على الحكم، فإن من الوهم أيضا تصور إمكانية الوصول إلى قاسم مشترك عقيدي وعقائدي. ولا يمكن حل هذا الصراع، والخروج من الاستنفاد المتبادل،

وخطر التدمير الاجتماعي وانهيار النظام العام والدولة، إلا عن طريق خلق الاطار السياسي الذي يمكننا من كسب الوقت لانضاج هذا النقاش وممارسة الحريات وتدعيم الارادة الجماعية في الوقت نفسه. وهذا الاطار هو الدولة الديمقراطية، وليس هناك شيء غيرها. إن ما هو مطلوب، وما تستطيع الديمقراطية أن تقدمه لنا، هو الالتفاف على الانقسام العقيدي وليس حله، تماما كما يحاول الجيش في تقدمه تجنب المواقع التي يمكن أن تؤخر مسيرته، وتكلفه الكثير من الجهد والوقت، دون نتيجة كبيرة، في الوقت الذي يستطيع عن طريق التقدم وكسب مواقع أخرى، أن يجعلها تسقط بين يديه فيما بعد، دون جهد ودون حاجة لخوض المعركة ربما، ودون مقاومة. إن علينا أن ندعم مواقع أخرى هي شرط لوصولنا إلى أسلوب واحد لرؤية الأمور وطريقة واحدة للحياة. وهذه المواقع هي الانجازات العملية الحضارية. فهي العامل الأول في بناء التأسيس للدولة الحديثة كمؤسسة مستقلة ومحايدة وإجرائية في العصر الحديث، كما كان تحرير الدولة من سيطرة الكنيسة، والعقل من هيمنة الفكرة اللاهوتية المسيطرة، هو الطريق الوحيدة في الماضي لخلق مجال التعبير الحر الفكري والسياسي، أي تحرير السياسة والعقل على مستوى المجتمع، وتحييد نتائج الصراع المستمر بين القوى الاجتماعية والعقيدية والسياسية المتنافسة.

إن الخلط بين الدولة وعقيدة القائمين بها، أو البرنامج السياسي والاجتماعي والثقافي للسلطة الحاكمة هو المصدر الرئيسي لعدم إدراك حقيقتها العميقة. فطالما بقي مفهومها مختلطا مع مفهوم نشر القيم والعقائد الاجتماعية، فإنها سوف تفقد طبيعتها كمنطقة تعامل جامع، وتتحول إلى مصدر إضافي لتغذية الصراع الاجتماعي بدل أن تكون الوسيلة الرئيسية لتجاوزه ووضع حد عقلاني له. فلم ينجح الاجتماع السياسي الحديث في تجاوز التناقضات التي تخلقها السلطة والصراع العقيدي والسياسي عليها، إلا بقدر ما نجح في ابداع هذه الدولة كأداة

سلمية لإدارة هذا الصراع وتنظيم حركته، أي إيجاد الحل المناسب له. بل إن هذا الحل لا يزال هو السبب الأول في وجودها والحافز لترسيخها والدفاع عنها.

وبسبب غياب النشاط الفكري المنتظم من جهة، وحداثة الدولة في بلادنا، بقي تفكيرنا بموضوع الدولة محصورا في إطار الأدب الفقهي والأخلاقي الكلاسيكي الذي يسعى إلى مراكمة الاحتياطات والمواصفات والوصايا المتعلقة باختيار السلطان، أكثر مما يقوم على التأمل العلمي والموضوعي في شروط ممارسة السلطة، وحقيقة الدولة. وبقيت الدولة لذلك مساوية للسلطة، ومطابقة للسلطان، حتى أصبحت النظرية العربية الاسلامية في السياسة عامة هي نظرية في الإمامة، والولاية، أي في تعيين الإمام نفسه، كفرد، وتحديد المباديء الأمثل لممارسته ولايته. ولذلك تحولت السياسة عندنا أيضا إلى نصح بدل أن تكون ممارسة عملية، واقتصرت على النخبة وأهل الحل والعقد بدل أن تكون مشاركة جماعية وعامة.

إن التأمل في التجربة التاريخية عامة، وفي تجربتنا العربية مع الدولة الحديثة بشكل خاص، يبين إلى أي حد يؤدي ضعف الوعي الموضوعي بطبيعة التجديدات الحاصلة والتقنيات المتطورة، وبطرق استخدامها والغاية منها، إلى انعدام القدرة على السيطرة عليها والتحكم بها. فهي لا محالة أكثر استبدادا بحياتنا الجماعية بقدر ما تكون أبعد عن تفكيرنا، ونكون أقل قدرة على طرح وجودها وطريقة عملها للنقاش وفهمها، وتحديد مكانتها ودورها في حياتنا. وقد أخضعتنا الدولة لسلطانها القاهر وتعسفها لأننا لم نكن نملك فلسفة حقيقية لها، سوى أنها ضرورة للحياة العامة. وهذه مقدمة نظرية صحيحة لكن غير كافية لوحدها على تعزيز قدرتنا على التحكم بهذه الدولة وضبط آلياتها وفهم طريقة عملها ومتطلبات وجودها. وهكذا صرنا عبيدا لها، نحن المسلمين والمؤمنين، بالرغم من أنها كانت تستمد شرعيتها من إسلامنا وإيماننا. ويمكن قول الأمر نفسه في موضوع الدين الذي رفضت النظرية السياسة الحديثة، بما اصطبغت به من نظرة علمانية مبسطة أن

تخضعه للفهم، واعتبرته جزءا من الماضي أو أثرا متخلفا عنه.

والحال، ليس هناك أي سبب يدعونا إلى أن نغلق فكرنا وتجربتنا السياسيين على نموذج واحد لا يتغير يبدأ بالبيعة الشكلية للأمير وينتهي بتقديم النصائح والمواعظ له. فلا يتطابق هذا مع أي مطلب من مطالب الشريعة، ولا هو مقصدها. ولم تعد مشكلتنا السياسية اليوم الحسم في مسألة ضرورة نصب الإمام أو لا. ولا في شرعية هذا النصب الدينية. فتأسيس السلطة السياسية أصبح بديهة عقلية أكثر منه عقيدة دينية، ولم يعد هناك من يمكن أن يشكك فيها. إن ما هو مطروح للنقاش والجدال هو الجهاز السياسي الذي ينبغي أن يتحكم بهذه السلطة وبالسلطان، ويضبط سلوكهما الاجتماعي، ويحدد أهداف نشاطهما ووسائل عملهما. وهو ما نسميه الدولة بالمعنى الدقيق للكلمة. ولا أعتقد أن هناك من يؤمن بأن الاسلام يمنع على الأمة أو يحرم عليها وضع الترتيبات القانونية والمؤسسية لمراقبة سلوك الحاكمين، وتحسين وسائل ممارسة السلطة وأهدافها، وتوسيع دائرة المشاركة الاجتماعية في بلورة هذه الأهداف وتحقيق هذه المراقبة. ولا يغير من هذه الحاجة السياسية دين الحاكم أو اعتقاده السياسي أو برنامجه الاجتماعي.

إن المشكلة في الفكر السياسي الاسلامي المعاصر لا تكمن إذن في التأكيد على ارتباط الاسلام بالسياسة بقدر ما تكمن في رؤيته لطبيعة العمل السياسي وأهدافه، والإطار الشرعي له. إنه يؤكد عن حق أن الاسلام، والحقيقة كل عقيدة، هو أيضا سياسة. لكن الذي لا يتحدث عنه هو ماهية هذه السياسة في الاسلام، أو بكلمة أدق إذا ما كانت السياسة في الاسلام تعني بالضرورة التمسك بنموذج معين وثابت للدولة وتنظيم ممارسة السلطة. فهل يستدعي تأكيد الشرعية الدينية لوجود وازع السلطان، أي وجود الدولة، وهو متفق عليه عقليا أيضا، بشكل قاطع وحتمي القبول بأن هذه الدولة ينبغي أن تأخذ شكل الدولة السلطانية؟

والمقصود أن القول بشرعية وجود السلطة لا يحدد بذاته طرق تنظيمها وممارستها. فهذا الموضوع من مسائل تطور المدنية والحضارة، وليس من المسائل التي يمكن أن يحددها الايمان. فإذا كان لا يمكن للسياسة أن تستقل عن الدين، بقدر ما إن الدين لا يمكن أن يكون مستقلا عن المجتمع، سواء اعترف الفكر السياسي بذلك أم لا، فإن الدولة ليست المقر الوحيد للسياسة، بل ليست هي التي تقرر طبيعة السياسة. إن السياسة تتقرر كما ذكرنا على مستوى الجماعة والأمة. أما الدولة فليست إلا الجهاز المنفذ للسياسة. فهي ليست السياسة، كما أن السياسة ليست الدين وإن نهلت منه. وما هو، وما ينبغي أن يظل ميدانا للمجتمع والوعي، لا يجب أن يكون مجالا لتحقيق القوة والقهر. ولن يصل العرب إلى السلام الداخلي والأمن طالما بقي بينهم قوى اجتماعية كبيرة تطالب بفصل السياسة عن الدين أو بالدولة الدينية. وهذا هو الذي يدفعني إلى التأكيد على أن من المهام الأساسية للفكر السياسي العربي اليوم دفع هذه الحركة نحو تبني صورة سياسية لنفسها، وحسم الصراع داخلها، لصالح المشاركة السياسية الصريحة، لافرض التماهي عليها مع ماهية دينية خالصة، والهداية الدينية ليست سبب وجودها، كما تريد لها السلطات القائمة عبثا أن تكون. إن المطلوب ليس كما يقال فصل الدين عن السياسة، ولكن تمثل الحزب الديني ذاته لمنطق العمل السياسي ومتطلباته، ومفهومه ووظيفته بالمقارنة مع وظيفة الدين كمنبع لقيم عامة وشاملة تتجاوز السياسة نفسها كما تتجاوز الحزب السياسي والمصالح الاجتماعية الجزئية المرتبطة به. ولا يمكن لهذا أن يحصل إلا بتحول الاسلامية العربية إلى ديمقراطية إسلامية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي إلى حزب يعمل في إطار الشرعية الديمقراطية للدولة، ومن منطلق احترام قواعدها. عندئذ تتحول الاسلامية إلى دعامة أساسية، بل أولى للديمقراطية العربية. لكن هذا يفترض في الوقت نفسه النضال لإقامة هذه الشرعية الديمقراطية والدولة المرتبطة بها، كما يفترض تجديدا حقيقيا وجريئا في الفكر

الحركي الاسلامي المعاصر. وهو ما لا يمكن أن يتم بدون التعاون مع القوى المعارضة الأخرى. وفي هذا التعاون من موقع المعارضة والعمل الشعبي، أي قبل الوصول إلى السلطة، تبرز صدقية التحول الديمقراطي المطلوب في الحركة الاسلامية، أو استمرارها على طريق الالتباس بين الحركة السياسية والطريقة الصوفية أو الزاوية الدينية.

ولا تستطيع الديمقراطية الاسلامية، كما حصل بالنسبة للديمقراطية المسيحية في أوربة ما بعد الحرب العالمية الثانية، أن تحلم بقيادة الدولة والنجاح فيها، وتطبيق برنامج مستوحى من القيم والتقاليد والمفاهيم الاسلامية - وهو ما ينبغي أن يصبح أمرا عاديا في المجتمعات الاسلامية، وما سوف يحصل بشكل طبيعي فيها أيضا، - إلا عندما تنجح الحركات الاسلامية السياسية في تجاوز العوائق والانسدادات الفكرية والنفسية التي تمنعها من تبني مفهوم الدولة السياسية بدل الدولة العقائدية، وبالتالي أن تقبل بأن تخضع برنامجها السياسي نفسه لآليات التصويت الشعبي. وهذا يستدعي مسبقا النظر إلى هذا البرنامج على أنه الترجمة الانسانية والبشرية للرسالة الالهية، وبالتالي فهو خاضع للتعديل والنقد والصد والرد أو التأكيد، حسب ميزان العقل الذي يعبر عنه الاجماع العام. فلا بد لها أن تدرك أيضا أن التقدم الفعلي الذي عرفه مفهوم الدولة السياسي الحديث، نابع بالضبط من تجاوز فكرة الدولة العقائدية، تماما مثل ما تجاوزنا نحن مفهوم الجيش العقائدي الذي صار في بلادنا أكبر دعم للديكتاتورية، لصالح الدولة المهنية، أي دولة السياسة وتنظيم إنتاج الاجماع العام والوحدة الوطنية. فالدولة التي تخفق في إنتاج هذا الاجماع، والوحدة الضرورية لمواجهة مشاكل التقدم المادي والمعنوي، سوف تفقد لا محالة طابعها العميق كدولة، وتخفق في تأمين الفاعلية العملية أو ضمان الشرعية، ولن تستطيع أن تقاوم طويلا تمرد الجمهور ومنافسة النظام العالمي وضغطه. ويقتضي تدعيم مسيرة بث روح الديمقراطية في الحركة الاسلامية العمل على إخراجها من

السرية وعدم الشرعية، وإتاحة الفرصة لها كي تتكون كتنظيمات علنية، مشروعة وقانونية. وهو شرط ترسيخ قيم التعددية والتعاون والمكاشفة والمسؤولية لديها. إن رفض التسييس الواقعي والموضوعي لهذه الحركات لا يحل مشكلة الديمقراطية والعقلانية، ولكنه يدفعها بالعكس إلا الانغماس بصورة أكبر في النزعات المثالية والعقائدية، على حساب تنمية العقلية السياسية والتفاوضية والعملية.

ويستدعي هذا الترشيد الضروري لحركة المعارضة الدينية، أي تسييسها، أن يتاح للاسلام الذي لم يعد دولة في أي منطقة من العالم، ولا يطمح إلى أن يصبح كذلك، حيزا من الحرية والاستقلال الضروري لإعادة تنظيم قواه الروحية والمادية. وهو الشرط الأول لتجديد أسس تعاملنا مع ديننا، وتوفير الأدوات والمناخات التي تساعده على استعادة توازنه كحقيقة تاريخية، وإعادة بناء أطر تنظيمه الذاتي. وعلينا نحن تقع مهمة تنظيم هذا التحول العميق والجذري في رؤيتنا للاسلام ودوره كمنبع للأخلاق والقيم السياسية والاجتماعية. وليس هناك خارج الديمقراطية والمباديء التي تنبع منها أي إطار آخر يمكن من خلاله أن نساهم ايجابيا في إعادة تنظيم النشاط الديني لمجتمعنا.

ولا يعني بناء السلطة المعنوية الدينية وتدعيم استقلالها بناء بابوية جديدة إسلامية، ولكن تكون هيئة من العلماء والمجتهدين المستقلين عن الدولة والأحزاب معا، والقادرين على رعاية وصيانة الإرث الديني الجامع، وتثميره لصالح الأمة جمعاء. وبالمثل، لا يعني بناء السلطة الدينية تفريغ الدين من القيم الاجتماعية والسياسية التي يتضمنها أو حرمانه من التأثير في الدولة والمجتمع، أو تكفير من يخالف هذا التأويل أو ذاك، ولكن خلق مجال خاص إضافي ومتميز لنمو القيم الانسانية الجامعة، التي تتجاوز السياسة كصراع على السلطة، وتؤسس للانسان كحقيقة واحدة، ومصدر قيم التضامن والأخوة. هذه هي الطريقة الوحيدة لترسيخ القيم الدينية الملهمة، والتي يمكن لكل إنسان أن يعيد تفسيرها والافادة منها

والاعتماد عليها، حسب وضعه وظروفه الخاصة وإمكانياته. وغياب المجال المتميز للسلطة الدينية لا يعني ضياع القيم الجامعة فقط، ولكنه يهدد بتمزق الدين نفسه، وتعدد المذهبيات والكنائس على قدر تعدد المصالح والرؤى السياسية والاجتماعية المرتبطة بها. وفي مثل هذه الحالة لن تكون النتيجة تهديد السياسة فقط، ولكن قبل ذلك تهديد الدين نفسه كمنبع مشترك للقيم الجماعية والانسانية الموحدة للجميع. فكما أدى بقاء الدولة بعيدة عن التفكير العقلاني إلى حرمان المجتمع العربي من استيعاب حقيقتها وتطويرها وتحويلها إلى وسيلة للتراكم الحضاري المبدع بدل أن تكون عبئا عليه، يهدد تجاهل التأمل النظري والسياسي في الدين، وفهم حقيقة الحاجات الروحية والنفسية والأخلاقية التي ترتبط به، بإفساد منابعه العميقة، وزوال إمكانية السيطرة الاجتماعية على القوى المتفجرة في إطاره، وتفاقم مخاطر السقوط في الفوضى الناجمة عن غياب السلطة المعنوية الثابتة فيه.

وفي النهاية، ليس مهما أن يكون هناك خلاف في الرؤية الاجتماعية والسياسية، ولا أن تكون العقائد السياسية صحيحة أو خاطئة من الناحية العقلية والنظرية، ولكن المهم هو أن نكتشف القاعدة والأرضية المشتركة التي تمنعنا من الانزلاق في الحرب العقيدية، وهذا هو أيضا هدف الدين التوحيدي، وهو الذي كان هدف العلمانية الأصلي في بلد منشئها. إن ما ينبغي أن لا ننساه أبدا، وما يحتاج عندنا للتفكير والتطوير والتنمية، في مجال الممارسة الدينية والسياسية دون تمييز، أي في نظامنا المدني الموروث والراهن، هو ضمان الحرمة الشخصية. والحرمة الشخصية لا تعني احترام الاختيار الروحي والسياسي لكل فرد، ولكن أكثر من ذلك بناء الضمير والشعور بالمسؤولية الفردية. وليس هناك سبب في دمار نظامنا المدني الراهن أكبر في نظري من انعدام الشعور بالمسؤولية، على مستوى القيادات والنخب وعلى مستوى الكتلة الشعبية دون استثناء.

إن الذي أدى إلى نجاح الدولة الوطنية في المجتمعات الغربية، وسمح بالتالي

بتأهيلها وتطويرها، هو تحولها إلى مركز ولاء مماثل للدين، بل إلى دين حقيقي للمجتمع، وذلك على قدر ما حققته من انجازات حضارية. والحال أن هذه الدولة لم تعدِ قادرة على أن تكون مركز قداسة ولا بديلا للدين والعقيدة. وفي بلادنا بشكل خاص، تحولت هذه القداسة إلى عقبة أمام تقدم الدولة نفسها وتجسدها الأخلاقي والقانوني. وفي الوقت نفسه لم يعد من الممكن للدين أن يبقى خارجا على القانون في السياسة في منظومة أخلاقية حديثة تجعل من حرية الاعتقاد وحق الاختلاف قاعدة للانتماء للمدنية والفكرة الانسانية.

وهذا يعني أن مشكلة الاجتماع المدني العربي الرئيسية ليست حداثته، ولا تقليديته. بل بالعكس تماما، افتقاره لأي أساس عميق وراسخ، ديني أو مدني، حديث أو قديم، للشرعية. ولذلك فهو بدون روح تحركه، وبدون قيم فعالة تضبط سلوك أفراده. أنه يتخبط بين نظم وقيم وتقاليد متعارضة ومتباينة، لا يستطيع السيطرة عليها وتنظيمها، ولا الاستفادة منها. فهو عاجز عن تحويل الحرية إلى مبدأ محرك لوجوده، بقدر افتقاره اليوم للشروط المادية التي تجعل من الممكن إحياء الايمان العميق المولد للألفة والأخوة الروحية. ولو فكرنا لأدركنا أن شعار الدولة الاسلامية لا معنى له إلا بقدر ما نعتقد أن أخذ السلطة السياسية بما تمثله من احتكار العنف هو التعويض عن غياب فاعلية السلطة المعنوية، أي في النهاية، المراهنة على قوة القهر والردع لإعادة تأسيس الايمان اللازم لتوليد الألفة والأخوة الضرورة للاجتماع. وهو ما يتناقض بالجوهر مع مفهوم الايمان نفسه، ويقود حتما إلى إفساده وتخريب الضمير.

وبالعكس، لو تأملنا في شعار الدولة العلمانية لوجدنا كيف أن الانكفاء في السياسة نحو المفهوم العقيدي والتبشيري قد حل محل العمل الإجرائي والتنظيمي الذي يشكل منبع القيم السياسية للدولة الوطنية الحديثة، وأصبح يهدد بإعادة إحياء مفهوم الدولة الدينية. والحال أن الدولة لا تبنى بدون الانجاز المعنوي والمادي،

والقدرة على ضمان الحقوق. والجماعة أو المجتمع المدني لا يتكون بدون الفكرة والعقيدة والأخلاق. إن ما نعيشه اليوم هو في الواقع التضحية بالمجتمع باسم الدولة، والتضحية بالدولة باسم المجتمع. ولا يعني نقد السياسة إلا توجيه الجهد العقيدي نحو المجتمع من جديد والجهد الانجازي والعملي الاجرائي نحو الدولة.

٣- أما الشرط الثالث فيتعلق بمفهوم الاستراتيجية الحضارية. لقد أدخلت الصدمة التي ولدتها حركة الاستعمار في الذهن العام، فكرة خاطئة عن غاية الدولة ووظيفتها التاريخية، جعلت من تحقيق الهوية القومية، أو التعبير عن الثقافة المحلية، الهدف الأول لها، بل مبرر وجودها. ورسخت الاعتقاد بأن هذا التماهي والتطابق بين الدولة والجماعة المتميزة هو مصدر التقدم الحضاري والبشري. وهذا هو المضمون العميق والحقيق الأول للنظرية القومية. وعلى إثر ذلك صار كل تجمع بشري متميز، مهما كان حجمه ودرجة تميزه الثقافي أو الديني عن التجمعات المجاورة، يطمح إلى أن يمتلك دولته المستقلة، ويحتمي بها من مخاطر الانسحاق التاريخي الصاعد في الأفق.

ولكن الوظيفة الأولى للدولة ومبرر وجودها كتنظيم مركزي للتجمعات البشرية، لا تتطابق أبدا مع الوظيفة الماهوية، ولكنها تنبع بالدرجة الأولى من مستلزمات تحقيق الغايات والأهداف والوظائف الحضارية. إن وظيفة الدولة الكبرى، اليوم كما في الماضي، هو مساعدة الجماعات التي تنطوي تحت لوائها على الاندماج في الوتيرة الراهنة للتطور الحضاري وتقديم الفرص المثلى لها لاستيعاب قيمها وآلياتها ووسائلها. وهذا هو السبب الذي جعل التاريخ القديم يتكون أساسا كتاريخ للدول المتعددة القوميات، وهو ما عبرت عنه الامبرطوريات والسلطنات في كل مكان. وهو السبب الذي يفسر كذلك خراب الدول وتجددها معا. فلا يحتاج الحفاظ على التميز القومي للأجناس والشعوب إلى دولة مستقلة أو كيان سياسي متميز، لكن استيعاب الحضارة من معايير التقدم التقني

والفكري والسياسي والاجتماعي الذي تصل إليه في هذه الحقبة أو تلك، يحتاج إلى إعادة تعيين الحدود السياسية للامبرطوريات بما يمكن من ايجاد عناصر التقدم المتعددة البشرية والمادية في ساحة تفاعل وتبادل وتداول واحدة. إذ في هذه الحالة فقط يمكن تكوين الدولة كرحم مولد للحضارة، أو كمركز لاستنباتها وتنميتها. أما إذا انعدمت هذه الشروط التي لا بد منها لتنمية الحضارة، فلن تكون الدولة، قومية كانت أو دينية، إلا أداة لا واعية لعرقلة التبادل والتداول الروحي والمادي الضروري للعملية الحضارية، وتتحول بالتالي إلى مركز لتعميم الفقر والتراجع والانحطاط الانساني الشامل، قبل أن تصبح سجنا إنسانيا صعب الاحتمال.

ويبين تاريخ البشرية الجيوسياسي أن هناك تلازما بين توسع حدود الدولة السياسية وتقدم الحضارة. ولم يغير تعميم النظرية القومية في العصور الحديثة من هذه الحقيقة بالرغم من التوسع في خلق ما سمي بالدول القومية. ذلك أن الدول الوحيدة المنتجة بالفعل للقيم الحضارية المادية والمعنوية، أي لمواد الاستهلاك المتجددة، وللحريات الأساسية السياسية والمدنية، وللابداعات الفنية والعلمية، هي الدول التي تمثل امبرطوريات ضخمة، وتتجاوز في مساحتها ونوعية الطاقات المادية والبشرية التي تحتويها، كل ما عرفته البشرية الماضية من دول امبرطورية. وبالعكس من ذلك، تشهد البلاد الصغيرة التي فهمت من الدولة القومية التقوقع على المشاعر القبلية أو الأقوامية أو العرقية، كما في أفريقيا وآسيا والبلاد العربية أكبر عملية تدهور مادي ومعنوي لقدراتها الذهنية والتنظيمية والعملية للاندماج في الحضارة الصناعية والعلمية.

والقصد من ذلك القول أن الدولة لا تستطيع أن تكون منتجة ومنجزة ما لم تحظى بشرعية تاريخية مستقرة. وليس لهذه الشرعية من مصدر آخر إلا قدرتها على إشراك رعاياها في نمط حضارة عصرهم، أي في انتاج قيمه واستهلاكها على حد سواء. وفي كل مرة تخفق فيها الدولة في تحقيق هذه المهمة، تطرح على

المجتمع وعلى التاريخ مسألة تبديلها وتجاوزها، وتدخل لا محالة في أزمة سياسية عميقة من النوع الذي تحدثنا عنه بالنسبة للمجتمعات العربية. ولا يستقيم بعد ذلك إعادة بناء السياسة وترسيخ شرعيتها وقيمها وفاعليتها إلا بالنجاح في ايجاد المخرج الذي يحقق للشعوب هذه الفرص التاريخية الضروية لمقاومة مخاطر التهميش الحضاري وبالتالي الافقار والتدهور والموت القومي البطيء، أي إعادة بناء المجال الجيوسياسي الملائم لنمو الحضارة.

وليس أمام المجتمعات العربية من اقتراحات أو مشروعات محتملة لتحقيق هذا التجاوز المطلوب للتقسيم السياسي الراهن وغير المنتج، إلا ما تطرحه الحركات الاسلامية والحركات العروبية. ولا يمكن أن يكون هناك أي اعتراض على أي منها من حيث المبدأ، ولكن السياسة ينبغي أن تراهن في الوقت نفسه على الممكن وتبني خياراتها على الواقع العملي القائم. ففي ضوء هذا المعيار ليس هناك من يمكن أن يختلف مثلا على أن إمكانية التعاون والاندماج الاقتصادي والثقافي والروحي بين العراق وسورية والأردن ولبنان في المشرق، أكبر بكثير منها بين بعض هذه الأقطار وتركيا وايران. وليس هناك من يمكن أن يعتقد أن تحقيق الاتحاد بين المغرب الأقصى والسنغال المسلم أسهل وأقرب للمنطق والواقع وأكثر مردودا من تحقيقه مع الجزائر وتونس وموريتانيا وليبيا ومصر. ولا يلغي هذا ضرورة التفكير بالتعاون بين البلاد العربية والاسلامية، ولكنه يحدد استراتجية عمل، ومحور بذل الجهد في هذا المجال للخروج الأسرع من الأزمة، وهو ما لا يمكن لسياسة أن تستغني عنه من دون أن تتحول إلى كلام في الهواء وأحلام. ولا يلغي غياب هذه الاستراتيجية اليوم عن سياسيات الدول والحركات السياسية العربية ضرورة العمل من أجل صياغتها.

فإذا كان تحقيق الانجازات الحضارية هو الذي أصبح يتحكم اليوم بتكوين الدول، أو بمصيرها العام وأشكال التعاون فيما بينها، فإن قيمة التعاون العربي نابعة

بالدرجة الأولى من إمكانية استثمار ما يمكن أن نطلق عليه اسم رأسمال اندماجي مجاني قائم وغير مستغل، متعدد الأوجه والأشكال، يبدأ من الامتداد الجغرافي الطبيعي، وينتهي بالشعور الحقيقي والعميق بالتضامن القومي ووحدة المصير، مرورا باللغة الواحدة والثقافة المشتركة والدين الموحد والمعارك السياسية والاجتماعية والوطنية المتشابهة. والمقصود أنه لم يعد من الممكن في هذا الميدان أيضا أن يستمر الخلاف بين إسلاميين وعلمانيين، قوميين ووطنيين، على أوليات التعاون والاتحاد، أو على شرعيته التاريخية. إن الاتحاد العربي لا يلغي التعاون وفي المستقبل الاتحاد مع دول إسلامية أخرى، كما أن تعميق علاقات التقارب والتضامن التاريخية بين العرب وبقية المسلمين لا يمكن أن يكون إلا عنصر قوة وتدعيم للموقف العربي الدولي.

ومن هذا المنظور تصبح معاداة بعض الأطراف الاسلامية للاتحاد العربي، كرد فعل انتقامي على سياسة قومية سابقة معادية للحركة الاسلامية، أو لسياسات قومية راهنة أو مدعية للقومية، غير منطقية، فلا يمكن أن تساهم في خلق الدولة الاسلامية بقدر ما تعمل على تدغيم الدولة القطرية. ويعني هذا في الواقع إجهاض روح الحركة الاسلامية ذاتها التي تعبر في عدائها للدولة القطرية أكثر من أي حركة أخرى عن الرغبة الشعبية العميقة والقوية في تجاهل الحدود الإقليمية الضيقة، وإعادة وضع سياسة العرب وفعاليتهم على مستوى العمل الجماعي الذي يتجاوز الدول ويربط بين المجتمعات ويؤسس للتكتلات الكبرى. وبالمقابل يساهم دعم مشروعات الاتحاد العربي، بقدر ما يمثل تجاوزا لدولة يهرب البساط من تحتها باستمرار، ولا يمكن السيطرة من خلالها على العملية التاريخية، في تعزيز فرص بناء الجماعة العربية وإعدادها للعب دورها العالمي لصالح العرب والمسلمين والانسانية جمعاء.

والخلاصة أن الإرتفاع إلى مستوى تكوين الجماعات المدنية الكبرى النشيطة

التي تستطيع وحدها أن تقدم شروط الاندماج من مستوى الفاعلية والنجاعة والابداع في الحضارة العالمية هو الشرط الأساسي لتجاوز الصعوبات التي نعيشها، حتى فيما يتعلق بمسألة الجدل الاسلامي العلماني. ويقتضي هذا الارتفاع إعادة التفكير في أولويات تثمير الجهد الديني والعلمي والسياسي العام. وفي مقدمة ذلك تطوير مفهوم الثورة المدنية التي تتحول فيها الجماعات نفسها، قبل الدولة، وفوق الدولة، إلى مركز الولاء الرئيسي، خلف الحدود ومن ورائها، وتولى فيها مصالح هذه الجماعات الأهمية الأولى قبل مصالح الدولة والفئات المتحكمة بها.

فمنذ الآن لن يكون للدولة القطرية بمفردها، مهما كان حجمها، قدرة على تنظيم شؤون ومصالح المجتمعات، وسوف تتطور مع الزمن وشيئا فشيئا أشكال جديدة وطريقة للتنظيم عبر الحدود وعلى المستوى العالمي. وأصالة هذه الأشكال سوف تنبع هي نفسها مما تقدمه من فرص غير معروفة لتنظيم جماعات تجاوزت بكثير حدودها الجغرافية الأصلية، ومواقعها القطرية والقومية، وأصبحت تعيش وتبسط نشاطاتها الاقتصادية والثقافية على مستوى عالمي. فهذا التنظيم هو الذي سوف يسمح لها بضمان استمراريتها ووحدتها وفاعليتها كمدنيات فعالة ومشاركة في إنتاج الحضارة والابداع الحضاري. وهو ما يقتضي التوظيف والتثمير الواسع في الثقافة والأخلاق والتواصل المادي والروحي، قبل أي شيء آخر.

نتائج

إذا كان لابد لأي بحث عقلي في المجتمع، مهما كانت درجة علميته، من غرض لاقوام له من دونه، سواء أكان هذا الغرض تأكيد أسبقية فرضية علمية، أو رؤية عقائدية، أو نظرية اجتماعية، فإن غرض هذا البحث هو المساهمة في عزل عوامل التعارض التي تمنع من فتح باب الحوار المثري والضروري بين مختلف الأطراف الاجتماعية وتدفع إلى جعل الصراع الدائم بينها وسيلة للهرب من المشاكل المعقدة التي لا يمكن مواجهتها من دون التفاهم حولها. ولا يدفعنا إلى ذلك الاعتقاد بأن من غير الممكن لمجتمعنا أن يحرر جدلية تطوره التاريخي إذا استمر على هذا الطريق فقط، ولكن اقتناعنا أكثر من ذلك بأن انسجام عناصر القوة الروحية والمادية، الرمزية والعقلية، الدنيوية والدينية، هو الشرط اللازم لتقدم المجتمعات وارتقائها دون استثناء. وأن زج هذه المجتمعات في جدلية إحراج تاريخي ديني أو سياسي بحيث تشعر أنها لا تستطيع أن تنجو بنفسها وتحقق أهدافها إلا إذا بترت وجودها الديني أو المادي، هو الطريق المضمون لهلاكها. ويستدعي النجاح في مثل هذه المهمة استيعاب استخلاصات أساسية أهمها:

١- إن الخلاف الراهن في الدين ليس مسألة دينية، ولا يرتبط بالعقيدة، ولا حتى بأسلوب فهمها وتفسيرها، بقدر ما يرتبط بالسياسة الكبرى، بما هي نظرية في التنظيم الاجتماعي العام، والرؤية الشاملة التي تحدد، في كل جماعة، أسس اجتماعها السياسي ومبادئه وغاياته. وعندما نقول أن الخلاف في الدين ليس

مسألة دينية فنحن نقصد أنه ليس نتيجة للجهل أو تشوه الوعي بقدر ما هو أحد مظاهر أزمة الاجتماع المدني العربي ذاته. . دينيا كان أم مدنيا ولو كان هناك إجماع على الغايات والوسائل والسياسات الكبرى لما حصلت القطيعة، مهما اختلفت نظرتنا الراهنة للتاريخ عن نظرة أسلافنا، ومهما تبدلت رؤيتنا الدينية، ولتحقق بسهولة الاجماع حول مكانة الدين وطبيعته ومقاصده ودوره.

وتتجسد هذه الأزمة بافتقار الاجتماع العربي إلى مبدأ جامع وملهم في الوقت نفسه، وبالتالي بتفجر الصراع الشامل سواء على صعيد الدولة وإعادة تأسيس توازنات مستقرة للسلطة والسياسة، بما في ذلك بناء العقيدة الاجتماعية، وما تتطلبه من التوصل إلى اتفاق واسع حول غايات الاجتماع المدني نفسه، وأهداف السياسة، ووسائل ممارسة السلطة، وطبيعتها، أو على صعيد الدين وإعادة تنظيم السلطة الروحية، أي تجديد المعاني والمفاهيم الدينية، واستيعاب التطور العميق الذي حصل داخل الوعي الديني وتوفير الأطر الفكرية والنظرية والاجتماعية التي تساعده على معرفة نفسه وتحقيق ذاته بشكل طبيعي. والتقاء أزمة الدولة العربية بأزمة الوعي الديني هو القاعدة الحقيقية للأزمة التي يعاني منها الاجتماع السياسي العربي، والسياسة بالمعنى العميق للكلمة، أي بما هي بناء له. وهو الذي يفسر حالة الانفلات والتشتت الروحي الجماعي، وغياب الاجماع، وانعدام التضامن، وإخفاق محاولات التنظيم الجمعي، حزبيا كان أو قوميا، وتعميم الشعور بالضياع الفكري رغم التقدم المطرد في الوعي النقدي. كما يفسر هذه المفارقة الكبرى التي تجعل سياسي الأمس يتصرف بمنطق العقائدي والمبشر الروحي بدين العلمانية، وتحول رجل الدين، أو العقائدي بامتياز، إلى رجل سياسة براغماتي وعملي حتى فيما يتعلق بالدين.

لقد تغيرت نظرتنا إلى الدين، مثلها مثل نظرتنا للعالم، لأن فكرنا الديني،

بعكس الوحي، ليس من خارج العالم وإنما هو من داخله. وخطأ المنهج السائد في التعامل مع الدين يكمن في عجزه عن وضع مشكلة العلاقة مع الاسلام ضمن مشكلة أزمة السياسة العامة، وسعيه إلى فهم أثره ومشكلاته، بمعزل عنها. فمن المؤكد أن ما نريده من الدين لا يمكن أن ينفصل عما نريده نحن في المجتمع ومن النظام الاجتماعي عموما. ومشكلة التجديد الديني نفسها لا تستقل عن مشكلة التجديد الاجتماعي التي لا بد أن تطرح بشكل متجدد كلما تفاقم ضغط التحديث وزاد الاندماج الفعلي بالنظام العالمي، وبرز بالتالي بصورة أوضح عجز نظامنا المدني السياسي القائم، الفكري ولاقتصادي، عن حمل مسؤولية هذا الاندماج بنجاح وحل المشاكل التي يثيرها.

ويعني هذا أن البحث في السياسة الدينية لا يتعلق، كما يبدو من الوهلة الأولى، بنقاش ديني لا يهم إلا المؤمنين، ولكنه يمس جوهر النقاش السياسي العام الذي يتوقف على حسمه مصير الدولة والسياسة في المجتمع العربي. فالمطروح هو مفهوم السياسة المدنية ذاتها وبرامجها وسبل تحقيقها وطرائق ممارستها وقيمها الكبرى. ولا يمكن ايصال المعركة السياسية الراهنة إلى نتائجها الطبيعية إذا بقينا ننظر إليها كتنازع ديني وعقدي، بدل أن ننظر إليها بالأساس على أنها، فيما وراء طروحات ومنازعات الفكر الاسلامي والفكر العلماني، سعي دؤوب لتأسيس مفهوم السياسة في الفضاء العربي المعاصر. وفي اعتقادي لن يكون من الممكن تجاوز روح القطيعة والشقاق، وبالتالي بناء الحركة الوطنية من جديد، إلا بقدر ما سوف ننجح في تجديد مفهومي العلمانية والدينية معا، كمفاهيم وأدوات نظرية للتفكير السياسي، واكتشاف الدولة، فيما وراء العقيدة والفكرة التي صغناها لأنفسنا عنها، كحقيقة أصيلة وكمجال مستقل ومتميز ونشاط ناجع ومشروع.

وهو يعني أيضا أن التعصب الديني الذي يقدمه البعض كفرضية لتفسير نمو

الحركات الدينية، أو الاستلاب الأجنبي الذي يقدمه البعض الآخر لتفسير نشوء الفكرة العلمانية لا يستطيعان أن يقدما تفسيرا مقبولا لما تشهده المجتمعات العربية من تحولات جديدة وعمقية، سياسية واجتماعية. بل يمكن أن نقول إن الفكر الاسلامي لم يكن أكثر قربا من القيم العصرية، ولا كان الفكر القومي أكثر توطنا في الروح العربية والاسلامية، وتمثلا لواقعه المحلي مما هما عليه اليوم. ولو تأملنا جيدا في تجارب المجتمعات التاريخية، لاكتشفنا أن المجالات الاجتماعية تتعامل، في كل زمان ومكان، بمنظومات عقيدية ومرجعية متعددة ومتباينة المشارب والأصول الدينية والعقلية، العلمية والأسطورية، المحلية والخارجية، التي تتعايش فيما بينها. وتعدد هذه المنظومات مرتبط مباشرة بتقدم المجتمعات الحضاري، واغتنائها وتعقدها، ومن ثم زيادة فاعليتها. وقد عملت الاصلاحية العربية الأولى ذاتها من هذا الأفق على التأليف بين المنظومات المختلفة في حقبتها الأولى. وكان ذلك أحد مكونات حركة التقدم العربي المعاصر. إن الذي يفسر هذا الميل العقائدي الجديد للمعارضة المطلقة بين المنظومات الدينية والدنيوية، والقيمية والعملية، هو تفكك العقيدة الاجتماعية العامة، بتبدل الأوضاع التاريخية. ولا نقصد بالعقيدة الاجتماعية المذاهب السياسية المتعددة التي تشكل طرائق متميزة ومتعددة لتحقيقها في الواقع التاريخي، ولكن الغايات والأهداف والقيم المشتركة التي تجمع بين هذه المذاهب وتوحدها، والتي لا تقوم هذه المذاهب إلا بترجمتها، من وجهة نظر مصالحها الجزئية، في الواقع التاريخي. فمتى ما ضعفت هذه العقيدة الاجتماعية أو تحللت، فقد المجتمع رؤيته المشتركة إلى الأمور، وفقدت المفاهيم المستخدمة نفسها، في السياسة والدين والمجتمع معا، معانيها المشتركة، وصار التفاهم بالتالي مستحيلا.

وهو يعني أخيرا أنه لا تحديد ديني من دون تجديد إجتماعي سياسي، ولا ثورة في الفكر الاسلامي من دون ثورة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي عموما.

فالمجتمع السياسي لا يستغرق في الدين، وإنما هو مكون من أنساق، ومرتبط بنظام عالمي مادي ومعنوي يتجاوز عمل النظام العقدي، بل والمجتمع المحلي نفسه أيضا.

٢ - إن نجاح الدولة الحديثة في تحقيق الرهانات والأغراض التي أوكلت إليها لم يكن ليتم لولا انتصار الثورة السياسية المسبق في المجتمع المدني نفسه، بما هي تأسيس للقيم وتنظيم لقواعد السلوك الفردي والجماعي، وتثبيت للتوازنات المادية والنفسية العميقة. فالثورة السياسية هي النسغ الذي غذى ولا يزال يغذي المجتمع بالمباديء التي تضمن الاشتغال الطبيعي للدولة الحديثة، وتقدم وسائل وفرص إصلاحها إذا حادت عن طريق الصواب وجنحت نحو التسلط والقهر. وهذه القيم التي أرستها الثورة السياسية كتعبير عن انقلاب تاريخي في مفهوم التنظيم الاجتماعي، وعن نضج النظام المدني، تؤلف بالنسبة للدولة مستودع أسرارها، ومرجعها الأخلاقي والروحي ومرتكزها التاريخي، ومقر خبرتها الشعورية واللاشعورية التي تعطي للمفاهيم والمباديء معانيها الحقيقية وتقدم لها معايير قياس صحة توجهاتها وسياستها. فالدولة، من دون الخبرة التاريخية المرتبطة بها، أي من دون التربة الروحية والفكرية والقيمية التي تمد جذورها فيها، تتحول إلى آلة عمياء، ولا يكون في مقدرة المجتمع فهم كيفية الاستفادة منها ولا امتلاك وسائل التحكم بها والسيطرة عليها.

وليست الثورة السياسية إلا نتيجة تراكم المكتسبات الفكرية والاجتماعية والمادية التي تحققت في الصراع التاريخي المستمر وارتبطت بالمعاناة الحية الجماعية التي تشكل الرصيد الفعلي لقيمها الأصلية، والضامن لاستمرارها. فالحرية لم تصبح قيمة مطلقة أولى، ومرجعية لا تناقش، إلا لأنها خزنت في طياتها تجربة الكفاح الناجح ضد الظلم والاستبداد والطغيان والتهميش الجماعي والتمييز الذي كانت المجتمعات الاقطاعية الكنسية قد أقامته بين الناس وعممته على جميع

المستويات: الديني (كهنة ومؤمنون) والاجتماعي (أقنان وأسياد) والسياسي (أحرار ومسخرون). فقد ولدت الحرية كقيمة أخلاقية قبل أن تصبح مبدأ سياسيا داخل الجماعة المدنية. وبقدر ما أصبحت الحرية راية الكفاح المتعدد الأشكال ضد القهر والتمييز والتقسيم الاجتماعي والعرقي والديني، صار الكفاح من أجل الحرية هو البوتقة التي ينصهر فيها ويرجع إليها كل كفاح تاريخي في العصر الحديث، ويستمد منها معناه ومشروعية وجوده. وصار التحرر، أو تحرير الأقنان والعبيد والمضطهدين، بشكل أكثر من ذلك، فعل اندراج تلقائي في الجماعة المدنية لما يعنيه من إمكانية المشاركة في بناء الأمة ذاتها كتحالف أفراد أحرار. لقد أصبحت الحرية الرأسمال الأول الذي ينشأ من توظيفه الكيان السياسي الحديث، وأصبح التعامل بهذا الرأسمال والمشاركة في منافعه، شرط الانتماء للمجتمع الجديد والولاء للدولة. وقد تكرس انتصار الثورة السياسية، أي عملية تحويل الدولة من أداة قهر وتنظيم خارجي إلى مبدأ التنظيم الذاتي والطوعي للمجتمع، بقدر ما أثبتت بالفعل وفي الواقع إمكانية تحقيق المعادلة التي انطلقت منها: أي المراهنة على الحرية كمدخل ممكن وناجع لبناء الهيئة المدنية المستقرة، أي لتحقيق المساواة والعدالة والتقدم المادي والمعنوي. وبقدر ما أصبحت السياسة آلية توليد هذه الحرية، والضامن لها، أعطت للدولة التي هي مركز هذه السياسة موقعها المتميز والأول في المجتمع، وجعلتها المصرف الأكبر للقيم المدنية. وتحولها هذا هو أصل استقرار السياسة في الدولة وتماهيها معها في العصر الحديث، ودفع الدولة ذاتها في اتجاه الديمقراطية. لقد أصبحت الدولة نفسها مبدأ أخلاقيا بعد أن كانت مبدأ قهريا، لأنها أصبحت محور بناء المواطنية كنبع للقيم الانسانية والمدنية. وهو الأمر الذي يفسر تصاعد شرعيتها العالمية، وانتشار نموذجها باعتبارها التجسيد الإجرائي لنموذج الحضارة والمدنية في المستويات السياسية، أي نشوء ما نطلق عليه اليوم اسم الدولة الحديثة أو الوطنية.

ولم تكن تجربة المجتمعات العربية مع الدولة الحديثة كذلك. فلم تشهد هذه المجتمعات ثورة سياسية بالمعنى الحقيقي للكلمة. وسبب ذلك أن المجتمع العربي الاسلامي، لم يكن قبل الدخول في عصر الحداثة، مجتمع اضطهاد ديني، كما أنه لم يعرف نظام العبودية. ولكن ذلك لا يعني أنه كان مجتمع الحرية الشخصية والمساواة القانونية بالمعنى الحديث. لقد كان في الواقع مجتمع مساواة دينية، دون تكافؤ حقيقي في الفرص من الناحية العملية، بسبب ثقل الواقع الاجتماعي نفسه، وسيطرة تقاليد الوجاهة والمقامية التقليدية وقوة الأعراف القبلية والعائلية. وكان أخلاقيا مجتمع أحرار يرفض العبودية ويذمها، لكن لم يكن يعرف مع ذلك الحرية الشخصية المدنية والسياسية. وبعبارة أخرى لم يكن مجتمعا تمييزيا من حيث المبدأ ليجعل من النضال ضد التمييز وفي سبيل المساواة هدفا خلاصيا مباشرا ورئيسيا. ولا مجتمعا عبوديا لكي يجعل من الحرية قيمة سياسية واعية أو مشروعا لاستعادة القيم الانسانية المسلوبة. لقد كان في مرحلته التأسيسية مجتمعا أخويا، أي قائما على المودة والتنازلات المشتركة، والاحسان، قبل أن تموت روح الأخوة فيه في حقبة تالية، ويتحول من جديد إلى مجتمع عرفي طبيعي ، ويفقد روح المدنية، أي روح التنظيم الجماعي العقلاني والمنضبط حسب قيم إنسانية مفكر بها ومقبولة ومستبطنة من الجميع، وهو ما أطلقنا عليه مجتمع الانحطاط. ومن هذا الانحطاط سوف تنبع الرغبة في التجديد، والخروج من الذات. ولهذا لم تستطع الدولة التي اندفعت المجتمعات العربية الاسلامية إلى تبنيها للرد على جفاف ينابيع السياسة الدينية التي كانت تغذي شجرة مدنيتها التقليدية، أن تكون دولة مواطنية – دولة أمة – وإن كانت دولة حديثة.

وقد أدخلت الدولة الحديثة من دون شك روحية جديدة في هذه المجتمعات وحركت جدليتها الداخلية من خلال ربطها بالجدلية التاريخية العالمية ودفعها إلى إعادة تشكيل بنياتها وقواها الذاتية. ولا تزال حوافز الحركة والحياة الداخلية حتى

الآن مرهونة بهذا الارتباط بالخارج، سواء فيما يقدمه من عناصر القوة والتقدم، أو فيما يبعثه من رد فعل ضد مخاطر الاستلاب وفقدان الذاتية. فليس لاجتماعنا المدني الحديث بعد حركة حقيقية من ذاته أو قوة مستقلة. وهذا هو المصدر العميق للتبعية التي نشكو منها. وقد عاشت الدولة العربية الحديثة ولا تزال من تجسيد هذه الحيوية الجديدة التي بثها في الوقت نفسه الانفتاح على الحضارة الحديثة والصراع ضدها في مجتمعاتنا. ولأنها لا تملك مرجعية وطنية–مواطنية، وليس لها تاريخ حقيقي متميز عن تاريخ ارتباطاتها العالمية، أعني تاريخ ارتباطها بمصادر الثروة والثورة التقنية والعلمية، فقد تحولت بسرعة، إلى دولة خارجية، بمعنى الخروج عن تقاليد المجتمع وعليه معا، وارتبطت بنخبة جديدة غربية، هي النخبة الحية الفاعلة المؤثرة، بقدر هذا الاغتراب، وأصبحت أداة بيدها.

لقد دخلت الدولة الحديثة في الحياة السياسة العربية كثمرة جاهزة، مقطوعة عن الخبرة التاريخية الطويلة التي أنشأتها، وفاقدة لنظم القيم الفكرية والأخلاقية التي تعطي للمجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها، فأصبحت متطابقة ببساطة مع مفهوم القوة والسيطرة. وما كان المجتمع يفتقر إليه أمام هذه الدولة هو في الواقع لوحة مفاتيحها ومرجعياتها الأساسية التي تسمح لمستخدميها من المجتمعات الجديدة فهم طريقة استعمالها واستبطان الغايات المعدة لها. وعندما نتحدث عن مرجعية فنحن نقصد أيضا مفهوم الشرعية ذاته الذي يؤلف العنصر الرئيسي في عملية السيطرة الفعلية عليها. ففي حال غياب هذا العنصر، تتحول الدولة بالضرورة، مثلها مثل كل نظام يفتقد المجتمع فيه نظرية استخدامه، إلى آلة خطيرة تفضي إلى عكس ما هو منتظر منها. ومن هنا نفهم كيف أن الدولة التي شكلت في المجتمعات الغربية المصدر الأول لتجديد مفاهيم السياسة والقيم المدنية، وأنجبت سلسلة متميزة من الحريات والالتزامات القانونية، ودمرت أسس التمييز التقليدي بين الأفراد حسب المقامات والوجاهات والمحسوبيات والعصبيات الطائفية والقبلية

المختلفة، أي أنجبت مفهوم المواطن كنموذج جديد وأصيل للعلاقة الجماعية، قد تحولت في مجتمعاتنا الانتقالية إلى المنتج الرئيسي لقيم العبودية والاضطهاد والقهر والتمييز بين الناس حسب الأصل والجنس والعقيدة واللون والطبقة والدين، وصارت وسيلة أكثر فعالية لخلق المراتبيات الجديدة، وقيم الظلم واللاعقلانية والدعاية الكاذبة والغش والخديعة.

وهذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الدولة الحديثة في الواقع العربي إلى فكرة هشة الجذور والمرتكزات، وقليلة العمق في الشعور أو في الضمير الفردي والجمعي، مفتقرة هي ذاتها إلى الروح المحركة، وفاقدة للغايات الحافزة، وعاجزة عن الانجاز. لقد تحولت الدولة الحديثة التي كانت مصدر التحريك التاريخي للمجتمع المدني الراكد، وبقدر ما فقد المجتمع السيطرة عليها، إلى العقبة الكبرى أمام انعتاقه وتفتحه وتقدم مبادرته وتطوره وتحديثه، بدل أن تكون وسيلته للتحكم بالواقع المحيط وتنظيم ذاته. وزاد نتيجة ذلك عجز الدولة عن توليد أي شعور بالمواطنية أو الانتماء والولاء الجماعي، أي للوطنية. ذلك أن توليد الحرية ورعايتها وتنظيم التعامل بها هو في السياسة الحديثة مصدر الشرعية الأول للدولة، التي أسست نفسها منذ البداية كدولة تحرير الانسان من كل شروط القهر والكبت المادية والروحية والعقلية. باختصار، أدى افتقاد الدولة للعمق السياسي، أو للثورة السياسية المسبقة، إلى حرمان الحرية من أن تصبح بالنسبة للمجتمع عامة، بل لأعضاء النخبة الحديثة نفسها، بالرغم من المظاهر، قيمة جوهرية وغاية إنسانية. والواقع أن الدولة لا تستطيع أن تخلق القيم السياسية الحديثة إذا لم تكن هي نفسها ثمرة تطور هذه القيم في المجتمع نفسه.

ويبدو لي أنه، كما كان سبب إجهاض الثورة الدينية في أوربة تسييس الدين، ومن ثم تصنيم القيم الروحية التي كانت مرتبطة بالدين، وتحويلها إلى قيم قمعية

مرتبطة بالسلطة الكنسية وبالكنيسة، أدى فشل الثورة السياسية في المجتمعات الشرقية إلى تديين السياسة، وبالتالي إلى الاخفاق في استيعاب قيمتها الكبرى، أعني الحرية، وبالتالي إضفاء الطابع المقدس والسري والمغلق الذي لا يناقش عليها. لقد أصبحت السياسة الذي يفترض وجودها نفسه، كمفهوم وممارسة، الحرية والتحرر الانساني، محرما أساسيا في المجتمع، شبيها بالمحرمات الدينية، يقتصر الكلام فيها والعمل من خلالها على فئة محدودة تفرض كل الشروط التي كانت تفرضها على تداول علمها ونشاطها الهيئة الكهنوتية القديمة. بل لقد أصبح إلغاء الحرية ومحاربة مظاهرها جميعا الهدف الرئيسي للسياسة العربية ومبرر وجودها وشرط استمرارها.

وكما أدى التوظيف الدنيوي المبالغ فيه في السلطة الكنسية الماضية إلى مطابقة الروح مع سلطة القهر، وقاد إلى تخريب الوجدان الديني وإفساد الممارسة الدينية نفسها، وفي مقدمها، ممارسة النخبة الدينية، يؤدى التوظيف النفسي والعقيدي المبالغ فيه في الدولة العربية الحديثة، وتحويلها إلى المبدأ والغاية، والظاهر والباطن، إلى تصنيم الدولة وبالتالي إلى إفساد السياسة ومن ورائها، إلى انهيار الضمير السياسي وتدهور أي مفهوم ناجع لممارسة السلطة، وبلورة رؤية عقلانية مفتوحة لها، تساهم في ضبطها وتنظيم عملية وقواعد التعامل الموضوعي بها بين الأطراف الاجتماعية. وهكذا صارت السياسة مساوية في معناها للتسلط واستخدام القوة وتنويع وتوسيع دائرة نفوذ الأجهزة الأمنية القادرة على ضبط المجتمع، أي لإلغاء الحرية وسحق إرادة الأفراد وقتل ضمائرهم. وليس لخراب السياسة هذا من مصدر عميق سوى التناقض بين مركزية وشمولية الموقع الذي تحتله الدولة موضوعيا في السياسة وفي النظام المدني عامة من جهة، وخصوصية وجزئية المصالح التي تحتكر العمل بالسياسة والدولة، وتقوم بمصادرة فعاليتهما لخدمة أغراضها الذاتية من جهة ثانية.

لكن إذا كان تأسيس الدولة كمبدإ أخلاقي أو اتحاد أناس أحرار (مواطنين) لم يتحقق في بلادنا، ومن الصعب أن يتحقق، ويخلق الوطنية كمحرك للسياسة أو كروح فاعلة في الجماعة وفي كل فرد لفرض السلوك المدني المبني على المسؤولية والمساواة والتفكير بالمصير الواحد والمشاركة فيه، فهل يعني ذلك أن الدين هو الذي سوف يتحول أو يمكن أن يتحول في مجتمعاتنا، كما كان عليه الحال في الماضي، إلى مركز السياسة والأخلاق المدنية، وتصبح الأخوة من جديد محور التضامن الجماعي المفقود والوطنية الجديدة ومنبعها الأول والمؤسس لمصداقيتها ونجاعتها؟

٣ - بعكس ما توحي به المظاهر، لا يشكل الاحياء الديني الراهن رفضا للسياسة الحديثة كرهان على الحرية في بناء الجماعة المدنية، أي على الوطنية بالمعنى الأصلي، التي تشير إلى المواطن كموطن للسلطة والشرعية والقانون، وإلى السياسة كتحقيق لقرارات تعكس وتجسد الإردادة الجماعية. ولكنه يؤلف في اعتقادي، على العكس من ذلك، مظهرا من مظاهر تجذر معنى السياسة ومكانتها في المجتمع وتزايد الطلب على الحرية كقيمة أساسية. وهذا ما يفسر هيمنة الترجمة الاجتماعية السياسية الراهنة للاسلام نفسه. بل إن الحركة الاسلامية المعاصرة تبدو لهذا السبب، في مسعاها العملي وتكتيكاتها، وكأنها وطنية مقلوبة: أي أنها تريد أن تعيد بناء القيم السياسية الوطنية المتمثلة في الحرية والمساواة من خلال تنشيط فاعلية القيم والمباديء الدينية المستندة على الأخوة. فهي، بالرغم من تركيزها في الصراع على المعاني الدينية، لا تراهن في الواقع إلا على الدولة كضامن للمدنية، ولا تكاد تؤمن بأن الضمير الديني يستطيع أن يكفل من دون مساعدة الدولة اشتغال النظام المدني. إن مبالغتها في التركيز على النشاط السياسي توحي بأنها لم تعد تؤمن، كوسيلة للتغيير الحقيقي، إلا بالدولة، حتى أصبحت الحركة الاسلامية تشكل اليوم بالفعل، بما تمثله من إمكانية جديدة لإضفاء الشرعية على سلطة

مركزية قسرية، الفرصة التاريخية الوحيدة لتجديد شباب السلطة والسياسة الحديثة التي فقدت شرعيتها ولم يعد لها ملجأ تعوض فيه عن عجزها عن تقديم الانجازات المادية والعملية إلا تكثيف التبادل بالقيم المعنوية والرمزية.

لكن إذا كنا قد فقدنا نهائيا فرصة بناء الاجتماع المدني على الأخوة الدينية بسبب تغير اتجاه مشاعر الايمان، كما فقدنا فرصة بنائه على الفكرة الوطنية بسبب إجهاض الدولة الوطنية، فعلى أي مبدأ يمكن لنا أن نراهن لإعادة بناء اجتماعنا المدني حتى لا نسقط في البربرية؟

٤ - علينا أن ندرك أولا ونعترف أننا لم نعد نملك أي مبدإ ثابت وفاعل وجامع يمكننا الاعتماد عليه في بناء هذا الاجتماع. فلا الايمان الديني من القوة اليوم بحيث يساعدنا على بناء مشاعر الأخوة التي تخفف من التطاحن والتنازع الشامل في مجتمعاتنا، ولا الوطنية التي هي مركز بناء المواطنية من القوة المعنوية بحيث تستطيع أن تجعل من الحرية حافز لتعميق الشعور بالمسؤولية الجمعية. وهذا يعني أنه لم يعد هناك ما يجمع بيننا بالرغم من أننا نستعمل لسانا واحدا ونعيش على أرض واحدة ونتكلم لغة مشتركة. إن جوهر وجودنا المدني الراهن هو التمزق والانقسام والتشتت، وهو أساس الأزمة التاريخية التي نتخبط فيها ولن نخرج منها إلا بقدر ما ننجح في الكشف عن الآليات القواعد الشكلية التي تسمح لنا أن نبني وحدة قرارنا واستقرارنا بالرغم من تشتتنا الفكري واختلافنا العقيدي. وقد أخفقت وسوف تخفق لا محالة كل المحاولات الساعية إلى تجاوز هذا التشتت والتمزق من خلال البحث، عن طريق التلفيق، عن عقيدة شاملة وجامعة تعبر عن وحدة فكرية شكلية لا وجود لها ولن يكون لها وجود في الواقع. وإذا لم نشأ أن نسقط في الصراع الدائم والشامل، علينا أن ندرك أن تجاوز مثل هذا التشتت لن يكون ممكنا بعد اليوم انطلاقا من توحيد العقيدة والعقائد ولكن فقط على أساس

الاعتراف بالاختلاف وبناء النظم الإجرائية، أي المؤسسات العملية، السياسية والمدنية، التي نستطيع من خلالها أن نحيد نزاعاتنا العقيدية والفكرية ونبني قاعدة تعاوننا العملي الضروري لايجاد الحلول العملية والايجابية للمشاكل التاريخية الكبرى التي تواجهنا. فعند غياب العقيدة الجامعة، يصبح العمل على تطوير وسائل التفاهم و التفاوض والتشاور والتعاون الحل الوحيد لتجاوز الفرديات التي تحولت إلى عوالم متنافية ومتنازعة تنكر بعضها البعض ولا تعترف إلا بمصالحها الخاصة. ومن هنا تبرز الدولة القانونية في أفقنا ويترسخ الرهان عليها لا بوصفها عقيدة اجتماعية أو تجسيد لقيم معينة ليبرالية أو غيرها وإنما كوسيلة إجرائية.

فإذا كانت الثورة السياسية الوطنية شرطا ضروريا لولادة الدولة القانونية والديمقراطية في الماضي فإن الديمقراطية كثمرة لهذه الثورة أصبحت بحد ذاتها مؤسسة مستقلة. وأصبحت إمكانية تحقيقها وتوطينها في التربة المحلية في متناول الشعوب كافة، بل الفرصة الوحيدة المتبقية أمامها من أجل تجاوز مخاطر التفكك الشامل وتفاقم التحلل الاجتماعي والقبلي والأقوامي والجهوي الذي يهددها. وليس هناك ما يمنع المجتمعات التي أجهضت ثورتها الوطنية أو لم تعرف مثل هذه الثورة، ولم تنجح في تكوين علاقات الأمة والمواطنية الحقيقية، من أن تبدأ تاريخها المدني الجديد من حيث انتهت المجتمعات التي حققت هذه الثورة، أعني من الدولة الديمقراطية والقانونية. وليس من الصحيح أن توطين هذه الدولة لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود الثورة الوطنية المسبقة. فالديمقراطية مؤسسة عملية وليست قيمة عقلية، ولا ينبغي أن تختلط أو تتماهى مع الحرية. وليس من الضروري أن يتعمق شعور الجميع بأنهم أفراد أحرار ومسؤولون بالدرجة نفسها حتى يصبح من الممكن تطبيق الديمقراطية. فالمؤسسة التي نبعت من قيم الحرية تستطيع هي أيضا أن تنمي بمنطق معاكس هذه القيم، أي أن تكون وسيلة لتحرير الأفراد وبناء المواطنية. فإذا كان من المستحيل نقل الثورة والديناميات التاريخية التي تكمن وراءها، فإن

بإمكان المجتمعات كافة نقل المؤسسات والنماذج التقنية والإجرائية الحضارية، العلمية والتقانية والسياسية. لقد خسرنا نهائيا فرصة بناء الدولة الوطنية بالمعنى التقليدي للكلمة، كما خسرنا إلى الأبد فرصة بناء الجماعة المدنية على أسس روحية ثابتة. وإذا لم نشأ أن نفقد الدين والدنيا نهائيا، لا بد لنا من تجاوز الشروط التي تمنعنا من استبطان المؤسسة الديمقراطية الحديثة وتحول بيننا وبين الاتصال العميق بقيم المواطنية الأصيلة.

لكن توطين الديمقراطية وبناء الدولة القانونية ليس أمرا سهلا ولا معطى بسيطا. إنه يشكل معركة كبرى فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية في الوقت نفسه. فلن يكون من الممكن ترسيخ دعائمها وفكرتها قبل التغلب على مشاعر العداء و الرفض المتبادل والانغلاق. ولا يمكن التقدم في بنائها من دون تحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية وتغيير ميزان القوى الاجتماعي والسياسي، بل من دون تغيير جذدي في مفهوم السياسة والمجتمع على حد سواء، وكذلك إعادة النظر في العلاقات الدولية والتوازنات الجيوسياسية. ومنذ الآن، يمكن القول إن الصراع من أجل توطين الديمقراطية والسيطرة على الدولة اللاقومية، والتحكم بها، أي جعلها أداة السياسة وليس غايتها، وإعادة السياسة نفسها إلى المجتمع التي نبعت منه، هو التجربة الوحيدة، الحقيقية، الحية والتاريخية، التي عاشها ويعيشها المجتمع العربي الحديث، والتي سوف تؤسس للتوازنات النفسية والعقيدية والاجتماعية المقبلة. وعلى ضوء نجاحها، أو نتائجها سوف تتحدد فعالية السياسة العربية وقيمها وأهدافها، أي سوف يتحقق إنقاذ السياسة ذاتها كنشاط مدني مركزي متميز، وموقع الدولة والمجتمع والدين فيها. وسوف تكون هذه التجربة أو المعاناة القوية والحية المرتبطة بها المصدر الحقيقي والفاعل لصهر المعاني وإعادة تجديد الأفكار والنظم والقيم الفكرية والأخلاقية الكامنة وراء كل نظام مدني. ويشكل هذا التجديد في الظروف التي نعيشها ثورة بالمعنى الحرفي للكلمة، أي رهانا تاريخيا

طويلا ينخرط فيه المجتمع بكل جوارحه، ويرمي فيه بكل ثقله ونفسه، دون أن يدري ماذا يمكن أن تكون عليه نتيجة هذا الرهان الكبير. وهذا ما يضعنا في موقف الحيرة والتردد التاريخي الصعب والقاسي، ويخلق لدينا توترا مستمرا عقائديا ونفسيا وسياسيا، هو توتر الباحث عن استقرار صعب المنال.

إن ما نعيشه، وسوف نعيشه لحقبة طويلة إذن، هو مرحلة صراع ونزاع شديدين، على المستوى العقائدي والسياسي، من أجل الكشف عن الأطر والتوازنات والمؤسسات التي تكفل اشتغال القيم المدنية وتعمل على إحيائها. والمقصود بالقيم المدنية ما تنزع إليه جميع المدنيات، بصرف النظر عن منظومات قيمها المتميزة، من ترسيخ لمباديء التواصل والتداول السلمي والتبادل الموسع والتنظيم العقلاني والتربية الانسانية، أي ما يميز السلوك المتمدن عن نظام البداءة والهمجية. ومن هذا المنظور، لن يكون للفكرة الدينية أو القومية مستقبلا إلا بقدر ما سوف تساهم في تأسيس نظام المدنية. وهذا يعني أن تحويل الفكرة الدينية إلى مستودع قيم الحرية، وتحويل الفكرة العلمانية إلى ضامن للنزعة الانسانية ليس أمرا معطى سلفا، ولكنه ليس مستحيلا في الوقت نفسه. فمجتمعاتنا، وإن أخفقت في تأهيل الدولة الحديثة، قد تمثلت بعمق ونجاعة قيم الحرية كغاية اجتماعية. وبالرغم من أننا فقدنا إلى الأبد بكارتنا الروحية، فلا يزال الاسلام يشكل منبعا عميقا لقيم الانسانية والروح الجماعية.

٥ - إن الذي سيحدد وجهة تطورنا السياسي والمدني في النهاية هو نجاحنا أو إخفاقنا في إدراك أن جوهر الموضوع ليس الحرية ولا الألفة الاجتماعية ولكن الانتصار في معركة المواجهة الحضارية، وتجنب خطر التهميش إزاء تيار التقدم العلمي والتقني. وليست الديمقراطية والدولة القانونية التي نؤكد عليها إلا نقطة الارتكاز الضرورية وإطار التعاون الذي يسمح لنا أن نتجنب هدر طاقاتنا في

النزاعات الأبدية وأن ننسق قوانا وجهودنا للا نتصار في هذه المواجهة التي تستطيع وحدها أن تفتح لنا باب المدنية. ولا يمكن أن نأمل بالاستقرار طالما لم نستطع أن نشارك في التحكم بالتغيرات والتجديدات العالمية التي نخضع لها ولا تكف عن تلغيم نظمنا وتفكيك عالمنا الذاتي. لقد دخل سوس الحضارة الحديثة فينا فإما أن نتحكم به ونضبط مساره وحركته، أو أنه سوف يقضي علينا، سواء أطلقنا على هذا السوس إسم العلم أو العقل أو السياسة العقلية أو الدولة الحديثة. ولا يمكن أن نضبط حركته ونتحكم بمساره إلا إذا تعرفنا عليه واعترفنا بوجوده وتابعناه كما يتحقق في واقعنا ذاته، ولم نغمض أعيننا عن حقيقة هذا الوجود السلبية والايجابية معا. فلن يعني رفضنا له، قدرتنا على مقاومة وجوده في الواقع وتأثر المجتمعات دون استثناء به، ولكنه سوف يعني ببساطة عدم قدرتنا على معرفته ومواجهة عواقبه السلبية والاستفادة من ثماره الايجابية. كما لا يمكن بالحديث عن العناصر الايجابية الماضية التي كانت في التراث أن نوقف التفكك والتفتت وانهيار المعنويات. فنحن لن نستوعب الحضارة الجديدة بمجرد استعادتنا لذكرى اختراعاتنا الماضية، أو لمهاراتنا القديمة، وإنما باكتساب مهارات جديدة وتكوين ذاكرة ومخيلة أصيلة ومواقف متجددة من العالم، تسمح لنا بالتحكم به، بصناعاته وتقنياته، وبالاستفادة من الامكانيات المادية والثقافية والسياسية الهائلة التي يقدمها. وكذلك لا نصبح متمدنين بقراءة فولتير ومونتسكيو وغوتيه وترديد أفكارهم وتذكرها، وانما بنجاحنا في إعادة بناء واختراع أنفسنا من جديد في الحضارة، أي بإنتاج قيمنا وتراثنا وذاتيتنا الثقافية كذات حضارية، وزرعها في التاريخ الراهن، وفتحها على توظيفاته المادية والمعنوية. ولن يتاح لنظمنا الروحية والفكرية أن تبقى وتعيش إلا بقدر ما نستطيع أن نثبت لأنفسنا وللعالم أننا قادرين على أن نجعل منها، بالعمل والتطوير والتجديد، مساوية في انتاجها وابداعاتها وقيمها للنظم العصرية.

٦ – إذا كان من الصعب علينا أن نرسم اليوم صورة واضحة لما سوف يكون عليه نظامنا المدني القادم، فإننا ندرك على الأقل أن الدولة لا يمكن أن تكون ولن تكون عندنا، كما هي عليه الآن، المركز الأول أو عقدة التواصل والتداول الاجتماعي أو السياسي الوحيدة. بل إن النجاح في تغيير موقعها هذا هو شرط الانتصار على الاستلاب السياسي الذي سببته، وأصل التحكم بها وتدجينها. ومنذ الآن سوف يرتبط معنى الحرية بالكفاح ضد الدولة كما ارتبط في الماضي بالنضال ضد الكنيسة وفي سبيل بناء الدولة، كما سوف يرتبط تأسيس مفهوم الجماعة والمواطنية بالكفاح ضد الاستلاب الروحي والضغط الثقافي، وما ينجم عنه من انحطاط عقلي وتنكر للذات. أي، أخيرا، بإعادة تأهيل المجتمع كمقر للسياسة، أو إبداع شبكات التواصل والتداول الجديدة داخل المجتمع والدولة وبينهما. لكن هذه العودة للمجتمع لن تعني كما ذكرنا عودة إلى المراهنة على الشعور بالأخوة في العقيدة كمنبع لقيم التنظيم الجماعي واحترام الواجبات والحقوق والمعاملات. إنها سوف ترتبط بالعكس بتسييس المجتمع والدين معا، بالمعنى الايجابي للكلمة، أي كتنمية لمفهوم الالتزام الجماعي والعمومي. ولعل الباعث الأكبر على التوظيف الجماعي المتزايد في الفكرة الدينية الاسلامية في الوقت الراهن هو البحث عن مرتكز لهذا الالتزام وتوظيف لروح التضحية الجماعية والانسانية التي تجاهلها النظام أو حاربها لصالح الرهان الشامل على تنمية روح الأنانية والتفريط والانتهازية والوصولية الفردية التي ميزت السياسة القديمة والسائدة. فلا يبرز الدين كمخلص للسياسة الوطنية ومنقذ لها إلا لأنه يبدو اليوم، بسبب ما يتمتع به من رأسمال روحي قائم على تعظيم قيم الأخوة والتكافل والتضامن والنزاهة والاخلاص، الفرصة الوحيدة الممكنة لانتزاع السياسة من سقطتها، وإحياء روح المسؤولية الجماعية وحس التضامن البشري وفكرة العدالة والقانون فيها. ولن يكون من الممكن إنقاذ الدولة إلا بتجاوز نظامها الراهن الذي

يبني مركزية موقعه في العقلانية العامة على سلب المجتمع كل ممارسة عقلانية واحتكارها، ولا إنقاذ الدين إلا بدمجه في السياسة المدنية.

ويستدعي تجاوز نظام الدولة الراهن الذي يسجننا ويحبس طاقاتنا ويسلبنا إرادتنا، أي تجاوز نظام القهر كدستور حياة إنساني، أو قاعدة لبناء جماعة إنسانية وتنمية ولاء جماعي، إدراك محدودية ونسبية ظاهرتها كنموذج تاريخي لتوليد مشاعر التضامن، وفي تأسيس القيم التي يقوم عليها تنظيم المجتمعات. ولعل النقد الجوهري الذي ينبغي أن يوجه لهذا المفهوم لا يستهدف مركزية الدولة ذاتها بقدر ما يستهدف احتكاريتها المطلقة فيما يتعلق بتنظيم المجتمعات والجماعات، بحيث تتحول هذه المجتمعات تجسيدا مظهريا للدولة وروحها ودستورها، بل بمثابة الهوية والماهية لها، والحد الذي يفصلها عن غيرها. ويحتاج التقليل من الرهان على الدولة وموقعها ومكانتها، في الممارسة والوعي، إلى نزع القدسية عنها، وتحويلها من جديد إلى جهاز إجرائي، وإعادة التقدير للمجتمع، وللسياسة كقيم وسلوك وتوجهات نابعة من المجتمع ومهيكلة له، أي في الواقع توزيع اختصاصاتها عليه. وبالمثل يعني تجاوز نظام الجماعة الدينية كأساس لبناء الدولة وتكوين النظام العام تجديد الرؤية الاجتماعية والمعرفية للدين. إن تكوين اللحمة الوطنية أو العصبية ذاتها، وبناء السياسة كعملية بناء للقرار العام واستنباط للإرادة الجمعية، يستدعيان إعادة التوازن بين المجتمع والدولة، وإعادة النظر بالدولة على ضوء المجتمع، وجعل التنظيم الاجتماعي قاعدة لاصلاح الدولة وتوسيع قاعدتها.

والمقصود أنه، كما جعل تبدل الأوضاع الحضارية والمدنية عامة من غير المحتمل أن يصبح الدين من جديد مركزا للسياسة المدنية، أي أن ينجح في إحياء الأخوة الشاملة من خلال العقيدة والعبادة الواحدة، وإن بقي، كما تدل على ذلك التجارب الجديدة للحزبية الدينية، مصدرا لقيم التضامن الجزئي التي يحتاج إليها

بناء القوى السياسية العاملة، فإن المراهنة على تنمية عبادة الدولة والولاء لها، كمصدر لتوليد قيم التضامن الضرورية لتأسيس الإرادة الواحدة وبناء الاجتماع المدني، وهو أصل القومية الحديثة، لم تعد مضمونة أيضا. وأسباب ذلك متعددة، ذاتية نابعة من الطبيعة الخاصة لتاريخ هذه الدولة المحلية، وموضوعية ناجمة عن التبدل العميق الذي طرأ على وظيفة الدولة وقدراتها في النظام العالمي الراهن، مما يمنعها من أن تتحول، كما حصل في القرنين الماضيين للدول الأوربية، إلى مركز تراكم معنوي وسياسي جامع.

ولا يتعلق الأمر بالعالم العربي فحسب. فالدولة الوطنية، حتى في أحسن وأقوى تجسداتها التاريخية، لم تعد قادرة على تحقيق شروط المدنية. فقد أصبحت أوسع من أن ترد على حاجات المجتمع المتجددة والمتزايدة للمشاركة الفعالة في الحياة الجماعية، المادية والسياسية والروحية، وفي الوقت نفسه أضيق من أن تقدم الاطار المناسب للرد على حاجات التنمية الحضارية المطلوبة. إنها أصغر من أن تقدم الشروط الضرورية لاعادة إنتاج الحضارة ومنجزاتها في كل قطر، وأكبر من أن تسمح للأفراد بالتحكم الفعلي بمصيرهم والمشاركة الايجابية والعملية في تنظيم حياتهم الجماعية. وفي اعتقادي أن ما سوف تشهده المجتمعات البشرية يتركز في العقود القادمة بشكل أساسي على إعادة النظر في هذا التنظيم الدولوي القائم وذلك في اتجاهين: من جهة إعادة هيكلة المجتمعات المحلية، وتغذيتها بالقوة المادية والمعنوية لاطلاق طاقاتها وإحيائها بعد أن سحقت من قبل الدولة المركزية التي جسدها نموذج الدولة القومية اليعقوبية، ومن جهة ثانية التوسع في الدائرة الجيوسياسية لتصور الحلول المطلوبة لمشاكل الحضارة. وكل ذلك يشكل إرهاصات بنماذج عقلانية تاريخية جديدة فيما يتعلق بالتنظيم المدني للمجتمعات، تجمع بشكل مختلف بين السلطات المحلية والمركزية، بما يلبي الحاجة الحضارية المزدوجة لتوسيع دائرة التبادل الروحي والثقافي والمادي المنظم وتعميقها وتكثيفها

في الوقت نفسه.

٧ - لقد خلق نجاح الدولة الوطنية في العقود القليلة الماضية وهما كبيرا هو أن ممارسة الحرية، بما هي غاية للسياسة القومية، لا تتحقق إلا بوجود دولة تتطابق حدودها مع الأمة. والحال أن الحرية لا تنبع من هذه المطابقة بقدر ما تنجم عن نمو شروط المدنية. وقد كانت الدولة الوطنية حاملة للحرية بقدر ما كانت وسيلة لتحقيق الاستقرار والسلام والتقدم اللازم لهذا النمو. فتحقيق التمدن هو غاية أي سياسة عقلانية ومصدر نجاحها، سواء أكانت قائمة على تعبئة حس الحرية أو عاطفة الأخوة والانسانية. وإذا فشلت السياسة في تحقيق غايتها وموضوع رهانها، من منظور الحرية أو منظور الاستقلال القومي أو منظور الأخوة، فهي مضطرة لا محالة إلى إعادة النظر في مفهومها ومجال ممارستهاوتحققها. وهو ما نعيشه اليوم على مستوى العالم بأكمله.

ولن تكون الحقبة القادمة حقبة الجماعة العقيدية المتآخية في الله ولا الجماعة الوطنية المتضامنة عبر الدولة، ولكن الجماعة المدنية المتفاعلة والمتواصلة فيما وراء حدود الدولة الأمة والقبيلة والملة. وسوف يكون تنظيم فضاء هذه المدنيات المختلفة، العربيةوالصينية والغربية والأفريقية إلخ. وتحديد أهدافها واستراتيجياتها العالمية وتسيير وإدارة الحريات المتنامية والمبادرات الفردية المتعاظمة هو الموضوع الأول للسياسة. والواقع أن الدولة الوطنية أو الكيان السياسي الذي تغطيه الدولة، لم يشكل، وبعكس ما هو شائع إلى اليوم في النظرية السياسية، الاطار الحقيقي لتبلور واشتغال السياسة بالمعنى القوي للكلمة، إلا في حقبة قصيرة جدا من التاريخ البشري. إن الإطار الطبيعي لتفريخ السياسة، وبالتالي لفهم صيرورتها أيضا في مجتمع من المجتمعات، هو المدنية نفسها بما تمثله من دائرة شاملة بشرية وثقافية وجغرافية للتداول المادي والمعنوي والرمزي، ومن ثم لتنمية الحضارة وازدهارها.

وتأسيس السياسة على مستوى المدنية هو الذي سوف يمكننا من مواجهة التحديات الحضارية وتوفير الشروط الأفضل لاطلاق الطاقات والمواهب الفردية. فعلى قاعدة هذه المدنية، وانطلاقا من الأفكار والقيم والحلول الخاصة التي تنتجها، تنشأ الدول، وتتواتر النظم السياسية، والمذاهب العقدية، ويتحدد دور الدولة ومركزها العام، ودور السلطة ومفهومها، ومكانة المجتمع، ومكانة الفرد. وهي التي تفسر انهيار الدول وتعاقبها وانقسامها. وهي التي تزودها بالمباديء والمثل والنظم الاجرائية اللازمة لتحقيق الأهداف والغايات التي ترسمها. والمدنية تعني هذا الكيان الحي الواسع الذي تبدعه تيارات التداول العميقة على مستوى الاقتصاد والسكان والثقافة والتواصل ومنظومات القيم الكبرى التي تتأسس عليها العلاقات الاجتماعية. ولا يمكن النظر إلى تطور هذه الشبكات الدقيقة والعميقة وفهم مصيرها وصيرورتها عبر الدولة وبها. فهي عملية تاريخية وقارية بعيدة المدى. إن فهم صيرورة الدولة نفسها يستدعي وضعها في هذه الزمانية والمكانية الكبرى التي تتجاوزها، وتجعل منها مجرد نموذج أو نمط تاريخي. وهذا ما يفسر امكانية الحديث عن أنواع وأنماط متعددة للدولة عربية، أو غربية، منتجة وسلبية، وهو الذي يبين أيضا لماذا وكيف أصبحت الدولة–الدول العربية بمثابة القيود الموضوعة لتجميد حركة المدنية العربية وتطويقها وتقطيع أوصالها وتدمير شبكات التداول والتبادل الداخلية فيها. فليس من الممكن الكشف عن حلول حقيقية للدولة ذاتها في إطار الدولة، وبدون النظر إلى مصير المدنية التي أنتجتها. فالمدنية التي تفقد القدرة على التجدد والتطور تفقد كذلك القدرة على استيعاب نظم الحضارة والسيطرة عليها، بما في ذلك إنتاج الدولة ذاتها كنظام حضاري، وبما تمثله في نظمها الإجرائية من مكاسب تاريخية.

ويعني كل هذا أن جوهر الاجتماع السياسي هو البنى المدنية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية نفسها وليس الدولة، وأن من الضروري في سبيل تجاوز

الأزمة الراهنة التي تمر بها الدولة، التركيز على هذه البنى، ودراسة السياسة بما هي تكوين لأخلاقية أولى،جماعية وفردية، لا تقوم الدولة إلا بتجسيدها وتنظيم سبل ممارستها، أي المشاركة في انتاجها واستهلاكها.

ويعني الانتقال في السياسة من الاهتمام بالدولة كمرتكز أساسي لها إلى الاهتمام بالمدنية جعل الفرد أو الجماعة الثقافية على مستوى التجمعات المحلية نفسها مركز التوظيف الأساسي في العقلنة والتنظيم والتربية المدنية. ولن تكون هناك إمكانية لإعادة تأسيس السلطة الفاعلة إلا بقدر ما سوف ننجح في خلق هذه المجتمعات المحلية الفاعلة والمستقلة ذاتيا، أي المتمتعة بالحد الأدنى من الرشاد والعقلنة الذاتية. وفي هذه الحالة لن تكون السلطة روح المجتمع ومرجعه، بقدر ما سوف تكون ملتقى الإرادات والحقائق المتعددة فيه وتفاهمها مع بعضها البعض وتنسيق مصالحها وتوحيدها. بمعنى آخر، لن تكون عقلانية مضافة ومنافسة للعقلانيات الجمعية والفردية المتعددة، وبديلا عنها، ولكن عقلانية عليا قائمة على تجاوز العقلانيات الجزئية والتوحيد والتوفيق بينها. أي قائمة على خلق وتيرة وحركة تلتقي فيها حركات الجميع وتتوافق بدل أن تتضارب وتتعارض. إنها سوف تتحول إلى وسيط بين أرواح لا إلى روح لجسد ميت من دونها.

٨ - إن إحياء الأخوة الروحية وانقاذ رهان الثورة السياسية التي أجهضت يستدعيان تجاوزهما معا في سياسة مدنية جديدة، قادرة على توظيف قيم الحرية والأخوة الدينية الموجودة، وتنميتها وتحويلها في الوقت نفسه إلى رأسمال واحد لتجديد التربية الفردية والجمعية. وفي هذا المجال يمكن لنظرية الديمقراطية، بما وصلت إليه من نضج جعلها تتجاوز شروط ولادتها نفسها والعقيدة الثورية السياسية التي ارتبطت بها، أن تقدم لنا عناصر أساسية لتطوير رؤيتنا لعملية هذا التجديد العام، الفكرية و المادية، في نظامنا الاجتماعي. وكما أن هذه التنمية

المدنية لا تستدعي إقامة التعارض بين الأخوة الدينية والعصبية الوطنية، بل بالعكس تستدعي توحيدهما، فهي ترفض بالمثل إقامة أي تناقض بين العقل المكتسب والعقل الفطري، بين الحس الخيالي-الرمزي والتفكير المجرد الموضوعي، أي أنها تعتبر ذلك جميعا جزأ لا يتجزأ من نظام المجتمع وحقيقته الشاملة. فكما كانت الثورة التوحيدية العربية اكتمالا للثورة الروحية العالمية، لابد أن تكون الثورة المدنية اكتمالا للعقلانية وتجاوزا لها معا.

ويعني هذا أن جوهر التحول السياسي قائم اليوم في إعادة النظر في طبيعة السلطة وتوزيعها وممارستها، بين الدولة والمجتمع، وبين أطراف المجتمع فيما بينها، وبين المجتمعات المحلية وبين أطراف السلطة ذاتها داخل الدولة. والمعارضون السياسيون، اسلاميون وعلمانيون، يخطئون عندما يعتقدون أن بإمكانهم فعل أي شيء دون تغيير النظر إلى السلطة والدولة. إن الدولة كما هي قائمة اليوم، أي السلطة المنفصلة حتما عن الشعب، رغم الانتخابات، ورغم المؤسسات، ورغم العقائديات، سوف تخلق باستمرار المظاهر نفسها وتعطي النتائج ذاتها، أي اغتراب النخبة، والسرقة والنهب، والفساد. وليس السبب هو الناس أنفسهم ولكن المكانة التي تحتلها الدولة - اللاوطنية - اليوم في النظام العالمي الاقتصادي والسياسي. فالدولة الراهنة لم تعد قادرة على أن تكون الحاضنة الطبيعية لنمو الإرادة القومية السيدة، أو الحس المدني الأخلاقي أو القومي، أو أي روح تضامنية عميقة. فهي مزروعة في تربة النظام الدولي، ودورها الرئيسي هو غرز المجتمعات في هذا النظام. وهذا الغرز يتم بانتقاء النخب، ورمي الباقي. هذا هو قانون النظام الراهن. فالدولة تجنح اليوم، مهما كانت طبيعتها ووزنها، إلى أن تتحول إلى أداة دولية، وجزء من استراتيجية عالمية أكثر مما تميل إلى أن تكون انعكاسا لإرادة عامة وطنية.

وكما أنه لا يمكن السيطرة على السلطة والسياسة في بلادنا من دون توزيع السلطة توزيعا جديدا، أي تقسيمها ودمجها أكثر ما يمكن بالمجتمع، وجعلها أكثر مباشرة - وهو مصدر الحديث عن إحياء المجتمعات المحلية والسلطات المدنية - فمن غير الممكن تأسيس سياسة ناجعة وفاعلة لاستيعاب الحضارة من دون خلق دولة جامعة، أي كبيرة بما فيه الكفاية حتى تستطيع أن تبلور وتتبع وتطبق استراتيجية من مستوى متطلبات التنمية على صعيد العالم ومواجهة صراعاته الشمولية. وقد فتح انهيار الدولة الوطنية أو انحطاطها هو نفسه الباب أمام ولادة الاتحادات الجامعة. لكن المجتمع السياسي قد احتفظ من هذه الدولة بأعظم إبداعاتها على الإطلاق، أعني نظام الديمقراطية، كمفتاح للدمج بين المجتمعات والأمم والشعوب المختلفة. وليس من المبالغة القول إن استيعاب هذا النظام واستبطان قيمه قد أصبح هو أيضا شرط الانتقال والنجاح في الانتقال من الدولة الوطنية نحو الدولة الاتحادية.

إن جوهر هذه الثورة المدنية هو توسيع مبادرة الفرد مقابل الجماعة، وتعميق مكانة الجماعة اتجاه الدولة. وبقدر ما يعني ذلك زيادة التوظيف في الثقافة والتربيةالانسانية، يفترض أيضا توسيع دائرة نفوذ الجماعات المحلية وتجاوز حدود الدولة. فإذا كانت هذه المجتمعات المحلية، نظرا لطبيعة السلطة المباشرة التي يمكن أن تقوم فيها، قادرة على حل مشكلة القطيعة الخطيرة بين الدولة والمجتمع المدني، وبالتالي على معالجة أزمة إلغاء السياسة والقضاء عليها، فإنها لا تستطيع أن تحل مشاكل الاقتصاد والتنمية الحضارية. ومن هنا فإن كل حركة في اتجاه تطوير السياسة المحلية والصغرى تستدعي، كتعويض عنها وشرط لترسيخها وضمان استمرارها، حركة مماثلة في اتجاه بناء إطار الوحدة أو اتحاد الدول كملتقى ودائرة للتداول الأعم والأشمل بين المجتمعات المحلية والأفراد. وبقدر ما ينزع المجتمع إلى تحمل مسؤولياته السياسية المباشرة، ويندمج في السياسة وتتكون بالفعل السلطات المحلية الفاعلة، فإنه سوف يشعر بشكل أقوى بضرورة الاتحاد.

إن الاتحادات السياسية أو المتحدات هي المستقبل في كل مكان. لكن نجاحها وزيادة نجاعة الجهود الرامية إلى إقامتها مرتبطان بالنجاح المسبق في توليد نموذج السلطة المدنية التضامنية الحية التي يمكن تعميمها وتوسيع دائرتها كقاعدة للدولة الاتحادية ذاتها وخليتها الأساسية. بل إن هذا النجاح هو وحده الذي يكفل خلق امكانيات لا حدود لها لتوسيع دائرة التداول الحضاري وبالتالي زيادة فرص الازدهار، بقدر ما يخلق امكانية التفاهم والتعايش والتفاعل العقلاني بين مجتمعات متميزة ومختلفة. وهو ما يستدعيه نمط التطور الحضاري القادم.

ولكن لا ينبغي أن نفهم من ذلك أن تجديد مفهوم السلطة، وتوزيعها وإعادة النظر في أشكال ممارستها ووظائفها، أي تقريبها من المجتمعات الحية المدنية، كاف بحد ذاته لتوليد الاتحادات الكبيرة ذات الطبيعة العالمية أو الدولية. فنشوء الاتحادات الواسعة كأطر جديدة للرد على احتياجات تقدم الحضارة وازدهارها لا يولد مباشرة من تبدل شبكات وهياكل ممارسة السلطة، ولكنه يمثل عملية تاريخية طويلة أو توجه تاريخي، يرتبط في الوقت نفسه بالنجاح في حل مشاكل الدولة الراهنة، وتجاوز العوائق التي تحول دون انصهارها في كل أكبر منها، كما يرتبط بنمو أخلاقية جديدة، بل بثورة أخلاقية فردية وإنسانية من نوع الثورات الروحية الدينية والسياسية القومية اللتين عرفتهما الانسانية في القرون الماضية. إنه يفترض ثورة داخل مفهوم الدولة و الدين معا، وتعاملهما فيما بينهما ودورهما في تكوين الاجتماعات المدنية. وما نستطيع أن نقوله اليوم هو إنه إذا كان الدين لا يستطيع لوحده أن يبني دولة، وليس بناؤها غايته الأولى، فالدولة لا تبني أمة وجماعة مدنية حية ونشيطة ومبدعة، بقدر ما أنها هي ذاتها من منتجات هذه الأمة. وبالمثل ليس هناك إمكانية لبناء سياسة فعالة في سياق الصراع والقطيعة بين الدين، كتسليم بمثل ومباديء عليا وخضوع لها، والدولة كوسيلة إجرائية لتحقيق هذه المثل والغايات والأهداف الجماعية. ولذلك من المستحيل أن تستقيم سياستنا المدنية من دون

إصلاحهما، وهو ما يحتاج قبل أي شيء آخر إلى حركة تجديد شاملة في الفكر الديني والفكر السياسي معا.

٩ - وشرط التجديد الديني إدراك أن المجال الذي يغطيه الدين ويعمل عليه يتجاوز الدولة، كنظام سياسي وكمبدأ ناظم للمجتمع. إنه يتعلق بالدرجة الأولى بتعيين القيم الأساسية، أعني المؤسسة للاجتماع البشري كإجتماع مدني، والمحفزة على العمل والسلوك الأخلاقي، بصرف النظر عن طبيعة الدولة وشكلها ونظمها التقنية السياسية والقانونية. ولا يعني هذا أن هذه النظم لا تستلهم القيم الأساسية أو المؤسسة، ولكنه يعني أن استلهامها لها يكون دائما مشروطا بظروف تاريخية خاصة. إن كل نظام اجتماعي تاريخي هو تجسيد مؤقت أو ترجمة تاريخية لهذه القيم الأولى. وترتبط هذه الترجمة التاريخية بالعرف السائد وتستمد منه مادتها ووسائلها. فالخلافة الصورية، لم تكن ترجمة للقيم الإسلامية بقدر ما كانت استمرارا للعرف الحضاري السياسي القائم. وقد اسستخدمها الدين، أو المجتمع المسلم، لأنه لم يجد غيرها، وليس من المؤكد أنها كانت أفضل نظام إجرائي سياسي لتحقيق مثله وأهدافه. وبالمثل لم يكن زوالها يعني تبديل القيم المؤسسة للاجتماع العربي الاسلامي، بقدر ما كان استجابة لتبدل العرف الحضاري ونشوء الأنماط الجديدة للدولة والحكم. والدولة الاسلامية التي ترفع شعارها الحركات الاسلامية تنحو، كما كان عليه الأمر بالنسبة للمسلمين في الماضي، نحو إحياء القيم الاسلامية عن طريق إعادة ربطها بالعرف الحضاري الجديد، وجعلها جزءا منه وقريبة إليه حتى لا يبقى الاسلام غريبا عن العصر والتاريخ. وليس من الممكن لجماعة حية أن تتجاوز هذا العرف من دون أن تفقد تاريخيتها. إن كل ما تستطيع أن تفعله هو أن تختار من بين نماذجه والأنماط التي يقدمها، من دولة قانونية وديمقراطية ودولة ديكتاتورية، ما يتفق بشكل أفضل مع قدراتها وأهدافها.

فمتى ما برز التناقض بين القيم الملهمة الأساسية لاجتماع مدني ما وبين العرف الحضاري، أو متى ما عجز المجتمع عن ربط هذه القيم بالعرف القائم، تعرضت العقيدة الاجتماعية التي توجه رؤيته وتنظم مبادراته الفردية والجماعية إلى أزمة داخلية، وفقدت قدرتها التوجيهية، وظهرت الحاجة إلى التجديد الفكري والاصلاح السياسي والاجتماعي. إن جوهر ما حصل ويحصل اليوم في المجتمعات الاسلامية، على صعيد التحول السياسي، هو عملية استبدال العرف الجديد، وما يستدعيه استيعابه من إعادة تفسير وتأويل، أي إنارة جديدة للقيم المؤسسة والثابتة، بالعرف القديم الذي كان العرب قد وجدوه في محيطهم الحضاري، وهو الدولة الامبرطورية السلطانية.

إن الدين عامة ليس، ولم يكن، بديلا عن العرف الحضاري، والحياة الدنيا والجهد العقلي، ولكنه وسيلة لتوجيهها وإصلاحها. ويعني ذلك أن الايمان لا يحل محل المعرفة، ولا يسد مسدها، ولا يعفي الانسان من استخدام عقله، والارتفاع بنوعية نظامه وضبطه لذاته وللطبيعة وللواقع الاجتماعي، سواء عن طريق تجديد النظم الإدارية التي يخضع لها أو من خلال تبديل الوسائل التقنية والفنية التي يستخدمها لبناء هذه النظم. بل بالعكس من ذلك، إنه يدعوه لبذل الجهد الذاتي، ويقدم الحجج والحافز لاستخدام العقل والاعتماد عليه. إن الدين في الحياة العملية والمعاملات البشرية مصلح لا مبدع.

إن للدين فيما وراء ما يقدمه لهذا الفريق أو ذاك من عناصر شرعية لخوض المعركة السياسية وقيادة الصراع اليومي على السلطة، دورا أساسيا في بناء الأساسات العميقة للاجتماع المدني الذي يجعل السياسة ممكنة والصراع على السلطة جائزا. وفي المجتمعات العربية بشكل خاص لا يزال الدين عامة والاسلام خاصة، المصدر الأول إن لم نقل الوحيد للقيم الرمزية والتاريخية والأخلاقية التي

يقوم عليها بناء المدنية والحس الحضاري. وهو عمليا، ومن هذه الزاوية، أهم مرتكز لهويتهم، شاؤوا ذلك أم أبوا. فإذا افتقدوا الحوافز التي يعطيها والمثل التي يقدمها، على الأقل للأغلبية الشعبية الساحقة، لم يبق حاجز يمنع الكتل التي ردت إلى حالة الصراع من أجل البقاء، من التحول إلى جماعات همجية لا ضابط لها إلا مبدأ القوة والعسف، ويحول القتل والسرقة والنهب والسلب والعدوان إلى سلوك يومي وشرعي وشائع، كما لم يحصل في أي حقبة أخرى. وفي هذه الحالة يمكن أن تصبح الجريمة اليومية هي المظهر الأول للاحتجاج والاعتراض على النظام الاجتماعي بدل الثورة أو الاصلاح السياسي. ذلك أن الفعل السياسي، سواء توشح بعقيدة دينية أو مدنية، يحتاج لا محالة إلى حد أدنى من الذاكرة الجمعية واللغة المشتركة والقيم المقبولة والمراجع المستبطنة والغايات والمثل العليا. ولا ينبغي أن نعتقد أن من الممكن للمدنيات أن تنظر بعيون غيرها أو أن تستبدل منظوماتها المرجعية، أي أن تبدل ذاكرتها، دون أن تفقد بالمقابل وحدتها الأصلية، وشوكتها التاريخية. وما يمكن أن يصح إذا صح على النخبة المحدودة لا يصح على الأغلبية الواسعة. والثقافات والأديان والعقائديات والنظم الكبرى ليست مصنوعة لفئات محدودة، صغرت أو كبرت، وهي لايمكن أن تكون فاعلة في تحقيق المدنية وتأمين سير النظام الاجتماعي، أي في المقدمة، السلم الأهلي، إلا عندما تكون فاعلة بالنسبة للكتلة الساحقة.

وقد دلت جميع التجارب التاريخية أن الأزمة الدينية قادرة، إذا لم تنجح الأمم في الوقت المناسب في السيطرة عليها والخروج منها، على أن تسير بها إلى الدمار في الحروب العقائدية والمذهبية. وفي هذه الحالة فإن ما يؤلف الرأسمال المعنوي والروحي الأول للعرب يمكن أن يتحول ببساطة إلى خميرة الانحلال والفساد الرئيسية لحياتهم العقلية والسياسية. إن أخطر مشكلة يمكن أن يعاني منها الدين ومن ثم المجتمع نفسه، هي أن يصبح سجين المصالح الخاصة، الرسمية أو غير

الرسمية. فلا بد أن يحصل له في هذه الحالة ما حصل لكنيسة القرون الوسطى، أي أن يتحول إلى مذهبية مغلقة تخفي غياب الايمان أكثر مما تعبر عنه، وتقضي على الحياة أكثر مما تساعد على تنظيم تجربتها الحية وإنارة طريقها، ويرتد إلى قناع يغطي على الرذيلة ويتغذى منها، أكثر مما يلهم سلوك طريق الفضيلة ويدفع إليها.

١٠ - والشرط الأول لتجديد الفكر السياسي الذي تعلق في الحقبة الماضية بالدولة القطرية، أو ما نسميه أحيانا بالوطنية، إدراك حقيقة أن هذه الدولة-الأمة، أو الجماعة التي تشكل الدولة فيها، بما تمثله من قانون وسلطة وقوة، مركز الولاء الجمعي والفردي، ورمز السيادة والكرامة، لم تتعرض للانهيار بسبب إفلاس القيم الحديثة المرتبطة وجوبا بالفكرة القومية، مثل قيم الحرية الشخصية، والمساواة القانونية، والرؤية العلمية، ولكن بالعكس، بسبب عجزها عن تحقيق هذه القيم التي أصبحت جزءا من تراث البشرية الحالية. وسبب هذا الفشل بالذات هو أنها بقيت في العالم العربي دولة قطرية، ولم تستطع أن تخلق الشروط الجيوسياسية لنمو القيم المادية والمعنوية التي يحتاج إليها في العصر الراهن توليد الحرية وضمان المساواة، أعني التقدم الاقتصادي الفعلي، والسيادة القومية الحقيقية. فليس في مقدور أي دولة وطنية، مهما كان حجمها ومهما كانت إمكانياتها البشرية والمادية وتاريخها، أن تصبح دولة-أمة، أي ذات سيادة فعلية، وبالتالي ذات قدرة على إنشاء المواطنية كمصدر للشعور بالمسؤولية والولاء الجمعي. إن هذا التحول يحتاج إلى شروط مادية ومعنوية ترتبط بشكل أساسي بوجود روح السيادة الذاتية، المولدة للإرادة الحضارية، والتي تشكل منبع الحريات الشخصية والكرامات الفردية، كما ترتبط بقدرة الدولة على أن تتحول إلى مركز فعلي لانتاج الحضارة السائدة وتعميم نماذجها.

إن إجهاض الثورة القومية السياسية هو الذي يفسر إخفاق المجتمع العربي في

السيطرة على الدولة الحديثة التي هي تجسيدها الطبيعي وأداتها التاريخية، كما يفسر تحول هذه الدولة إلى مصدر استلاب دائم له بدل أن تكون مبدأ تنظيمه الذاتي. ولن تستطيع المدنية العربية أن تعيد تنظيم نفسها وتصل إلى الاستقرار والسلام والفاعلية إلا بالذهاب إلى أمام ما هو قائم، وابداع أشكال أخرى للتنظيم الإقليمي أو العام، ولممارسة السلطة الاجتماعية على مختلف أشكالها. باختصار إن تحقيق أهداف الثورة السياسية التي أجهضت في الوطن العربي يحتاج اليوم إلى تجاوز مفهومها ذاته والانخراط في ما ينبغي أن نطلق عليه منذ الآن اسم الثورة المدنية.

***

هوامش الكتاب

المقدمة

١) على عبد الرازق، الاسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام، الطبعة الأولى في عام ١٩٢٥، مطبعة مصر القاهرة. وفي نفس الاتجاه، خالد محمد خالد، من هنا نبدأ، القاهرة، دار النيل للطباعة ١٩٥٠

٢) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، المنار، ١٩٢٣. وانظر في الرد المباشر على علي عبد الرازق، محمد بخيت المطيعي، حقيقة الاسلام وأصول الحكم، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٢٥، وكذلك محمد الطاهر بن عاشور، نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم، القاهرة من نفس العام.

(٣) لعل التعبير الواضح عن هذه المصالحة السعيدة ما تحقق في ذلك الوقت على يد علماء مثل عبد الرزاق السنهوري من حل لمشكلة التعارض بين الشريعة وبين القوانين الوضعية، والذي ساهم في تراجع الجدل في هذا الموضوع لفترة طويلة قبل أن تبرز هذه المسألة من جديد كما برزت في الحقبة الأولى، أعني الصراع حول مكان الشريعة ودورها في الحياة الاجتماعية والسياسية، وهل هي مصدر للتشريع أساسي، أو هي أحد المصادر الرئيسية أم هي المصدر الوحيد. أنظر:

Enid hill, "Islamic law as a source for the development of a comparative jurisprudence: theory and practice in the life and work of Sanhuri", in, A. Al-Azmeg, Islamic Law, 1988

وكذلك فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٣٥٥.

٤) ليس الاختلاف إذن مع الاسلاميين أو مع العلمانيين ولكنه حول الاسلام بين إسلاميين وغير اسلاميين. وبدون ذلك لايمكن فهم الجدال الراهن والخروج منه، لأن الحوار سوف يتحول إلى اتهامات متبادلة بسوء الفهم، أو بالتأويلات الذاتية. أو أنه سوف يصبح محاكمة لاتجاه من وجهة نظر اتجاه آخر، وهو سقوط في المنهج السجالي وتراجع عن التحليل العلمي.

القسم الأول: الثورة الدينية

١) حول الاصلاح الديني في مصر الفرعونية والمسمى بثورة العمارنة (١٣٧٥-١٣٥٠)، أي جعل آتون ، الشمس، الإله الوحيد، انظر مرسيا إلياد، حيث يفسر ذلك برغبة الفرعون آمنحوتب الرابع في التحرر من سيطرة الكاهن الأكبر. ولذلك بعد تعيين الاله الجديد أزاح الفرعون الكاهن الأكبر عن رعاية شؤون الله، وغير اسمه إلى اخناتون (خادم آتون). وهذا لا يطمس ما هو أهم، وهو أن الثورة الدينية كانت بايعاز من الملك ورعايته ونشاطه.

M. Eliade, Histoire des croyances et des idées religieus-

es, payot, paris, 1983, vol.1, p. 119

٢) حول الديانات السومرية، وهي البنع الأول لمعظم عناصر المخيلة الدينية، أي للغة الرمزية الدينية في المشرق، أنظر

S. N. Kramer, The Sumerians:Their History, Culture and Character, Chicago, 1963

وعن الديانة المصرية القديمة

F. Daumas, La civilisation de l'Egypte pharaonique, Paris 1965

وعن الديانات القديمة في الشرق

La Divination en Mésopotamie et dans les régions voisines, travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg, 1966

M. Casal, La Civilisation de l'Indus et ses énigmes, Paris 1969.

٣) تعني الكونائية الديانات القائمة على الايمان بأن الالهي يتجسد أو يتجلى في الأشياء والواقع الكوني الطبيعي بما هو نظام. والكون ليس إلا تجسيدا له. وهي أقرب إلى دين المزارعين. وقد عمل الدين التوحيدي على تحرير الفكرة الالهية من تجسداتها الطبيعية والمادية وانتزعها من الطبيعة العينية، جاعلا من هذا الخلط بين الطبيعة المجسدة الملموسة وبين الله مصدرا لما سوف يتخذ في الاسلام مفهوم الشرك. وقد كان هذا الخلط سائدا جدا في الديانات الاحيائية التي كانت ممارسة أيضا على نطاق واسع في الجزيرة العربية. والتنزيه الاسلامي هو منهج

التنقية والتصفية للمفهوم الالهي من الشوائب والتشبيه، وتحقيق للفكرة بما هي وجود مفارق، منفصل عن الطبيعة كليا، وقائم فوقها لأنه المحرك والخالق لها. لقد كانت عبادة الطبيعة تعني في الواقع الخضوع لها والتشبه بها. وكان هذا يعني العجز عن بناء نظام إنساني أخلاقي يسمح بتجاوز الطبيعة وتناقضاتها وقانونها الوحشي المتجلي في القوة. ولذلك كانت للصحراء أهمية كبيرة في تقديم المناخ الملائم للتنزيه، وللتسامي بفكرة الألوهة عما كانت تتجسد فيه في الأديان الاحيائية من شجر وحيوان وتماثيل. إن الانتقال من الاحيائية والتشبيه إلى التنزيه والتوحيد، دعامتا الدين الحنيفي، هو انتقال من دين ذي طبيعة فنية، محاكاتية، نحو دين أخلاقي وعقلاني قائم على التنظيم والتشريع والسيطرة على الطبيعة، وتبديل قوانينها. ومن هنا قوة الارتباط بين الدين التوحيدي والأخلاق. لقد خدمت الأديان الاحيائية والكونائية النظام الاجتماعي الجديد الناشيء عن استقرار المجتمعات الزراعية وقدمت له مصادر الشرعية القوية الضرورية لتركيز السلطة الامبرطورية المركزية وجعلها أمرا مقدسا، أي مطاعا. فكما كانت المدائن الأرضية صورة مادية عن نماذج لها موجودة في الكواكب والأفلاك، كانت المؤسسة الملكية تظهر وكأنها نازلة من السماء بكل ما يرتبط بها. انظر حول مصر،

Jacques Vandier, La religion égyptienne, 2éd, Paris, 1949, p. 57; M. Eliade, Le Mythe de l'éternel retour, Paris, 1969, p. 17

ويقول مرسيا إلياد حول الديانة الكونائية، إن تأسيس الدولة الموحدة يعادل سيرة كونائية، فالفرعون الاله مجسدا، أنشأ عالما جديدا، حضارة أكثر تعقيدا بكثير، ومتفوقة على القرى النيوليتيكة (العصر الحجري المتأخر) وتأليه الفرعون كان أفضل ضمانة (لاسقرار هذا العالم)، فلأن الفرعون كان خالدا، لم يكن موته يعني إلا انتقاله إلى السماء. وهكذا أمكن ضمان أمرين: ولادة إله مجسد من

إله مجسد سابق، ومن ثم استمراره، وثبات واستقرار النظام الكوني والاجتماعي كامتداد له. إلياد، م٠م٠ ج١، ص ٩٨٠ وفي هذه الحالة يكون رفض التأليه للفرعون بمثابة رفض اعتبار النظام الاجتماعي مطابقا للنظام الكوني، وبالتالي عادلا، حقا، طبيعيا. إنه ثورة في مفهوم النظام الاجتماعي ذاته. وبالعكس فإن التأليه السماوي يعني نفي ورفض النظام الاجتماعي النابع من نظام الناس والفراعنة بما هم بشر، وابراز تناقضاته مع النظام الكوني، المقياس، نظام الله والفطرة والطبيعة الحقة، أي باطن الطبيعة، الذي هو الروح، ومن ثم مع قانون الروح الداخلي، وهو القانون الذي تقره وتعترف به الشريعة السماوية.

٤) من هذا المنطلق كان هيجل يقول إن الصين والهند لم تعرفا التطور والتقدم، وبقيتا كما كانتا منذ القدم، في جمود يشبه جمود الطبيعة رغم الكمال الذي يبدو على فنونهما. والسبب أن الروح لم تستقل فيهما عن الطبيعة والفردية عن الجماعية. محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، التنوير، بيروت ١٩٨٤.

٥) لأن الذي يحدد المقدس، هو أنه مضاف إلى الواقع الملموس. والحال أن المثال الأعلى يستجيب لهذا التحديد. ولذلك لا نستطيع أن نفسر أحدهما بدون الثاني، بمعنى آخر، لا نستطيع أن نتصور الأخلاق دون الدين بما هو مرتكز لكل تقديس. وبالتالي أيضا أن نتصور الانسان بدون الدين، لأن وحده الانسان يتمتع بملكة تصور المثال الأعلى، وإضافته إلى الواقع الملموس. إميل دركهايم،

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, puf, Paris, 1985, p. 602-603

٦) يقول هيجل ولهذا فإن الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هي مانطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها، بأن تتصور

الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها. وينسحب الانسان في هذه المجالات إذن ، من علاقته بالدولة أيضا، ويلجأ إلى عمقه الداخلي، ويكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الايمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون (وجود) الأفراد في ذاتهم أنفسهم وذاتهم، (أعني حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم) مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجية. وليس للفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال. ولهذا فهو في الدين لا استقلال له. إنه في الدين (كما هي الحال في غيره من المسائل) يعتمد على موجودات الطبيعة (أو الكائنات الطبيعية)، وأسمى هذه الكائنات هي السماء (المادية)، التي يعتمد عليها الحصاد وفصول السنة ووفرة المحاصيل أو جدبها. والامبرطور بوصفه تتويجا للكل وتجسيدا للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء، لكن الأفراد بما هم كذلك، لا يستمتعون بهذه الميزة (...). هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٨٥، أي أن الله والطبيعة شيء واحد في الصين. وبالطبع ليس المهم في هذا القول انطباقه على الصين أم لا، وإنما استيعابه كنموذج من نماذج التصور الديني وعلاقته بالنظام الاجتماعي والقيم التي يفجرها عن الفرد.

٧) إن الآثار التي خلفها لنا التاريخ القديم الامبرطوري هي معابد وتماثيل باهرة، آثار الجسد وقوته واكتشاف أسراره الصغيرة والكبيرة وطاقات المادة وقدراتها الطبيعة العظيمة، أي باختصار اكتشاف الطبيعة كمبدأ وليس كشيء قائم. أما الحقبة الوسيطة فقد تركت لنا في مركزها الاسلامي هذا الصرح الهائل من العلوم والتفسير والتوحيد والفقه والكلام والفلسفة والتصوف والأدب والموسوعات التاريخية والفنية، وملايين المخطوطات التي تغذي الروح والعقل والتجربة الشخصية. وحتى ما بقي من آثار مادية فإن ما يثير فيه الانتباه هو الأروقة المتلألئة للمساجد والمآذن والساحات المعدة لتجوال الروح وتأملها في ذاتها ومخلوقاتها،

قوتها وعظمتها وسكينتها ومرونتها وعمقها وغناها معا. وينطبق الأمر نفسه على كاتدرائيات اوربا المسيحية وأيقوناتها ولاهوتها وفلسفتها الدينية وتصوفها. إن العصر الوسيط كان عصر اكتشاف النفس والروح، كمبدأ فاعل وخالق، كموطن للتوظيف الاجتماعي والسياسي والثقافي، ومركز للتغيير والتنظيم والابداع والخلق. أي في النهاية إكتشاف الانسان بما هو كائن أخلاقي لا يكتفي بالتواصل مع الطبيعة ومجاراتها، ولكنه قادر على تغيير شروط عملها والتدخل فيها وإخضاعها من منظور وعيه المتميز كانسان، وإقامة عالمه الذاتي الخاص عليها، ولتكييفها مع متطلبات هذا العالم. لذلك كان الله هو المفهوم القوي السائد في هذا العصر، وليس الطبيعة المباشرة، أو الكون كمبدا محرك للطبيعة وكامن وراءها. وكان تأويل النص الديني وقراءة آيات الطبيعة هو محور اهتمام الوعي وجذبه، وليس الملحمة المعبرة عن الصراع التاريخي بين الانسان والطبيعي كندين.

٨) بعكس ممالك الصين والهند التي شكلت مركز الحضارة القديمة، تميزت مناطق شرق المتوسط،حتى إيران واليونان، بقلق تاريخي عميق جعلها تتقلب كثيرا وتبدع كثيرا أيضا في مجال التنظيم الاجتماعي، من المدينة–المعبد، إلى المدينة الدولة قبل أن تتحول نحو الامبرطورية، وتكوين الجيش والبيرقراطية الادارية الثابتين. وربما كان غياب هذا الاستقرار هو الدافع الأساسي للتغيير، ومن ثم لجعل هذه الظواهر تظهر لأول مرة في المنطقة، حسب ما تدل الأبحاث التاريخية حتى الآن، قبل أن تنتقل إلى بقية أنحاء العالم. أنظر مرسيا إلياد، ج١، ص ٨٠

٩) عندما أصبح صاموئيل عجوزا، نصب أبناءه قضاة في إسرائيل. لكن أبناءه لم يتبعوا مثاله، وجاءه القدماء يقولون: أقم لنا ملكا يحكمنا، كبقية الأمم. (التوراة ١ صموئيل ٨ ١–٥). ولم يوفر المعارضون نقدهم لهذه الفكرة لأن ملك إسرائيل كان في نظرهم يهوه. ولكن فكرة الملك أعجبت يهوه. وقد تسلم شاوول روح

يهوه وأصبح مسيح الله، فتبناه يهوه وجعله ابنه. سأكون له أبا ويكون لي ابنا (٢ صموئيل، ٧، ١٤). والملك يجلس إلى جانب الله، وهو أيضا ممثل الله، وينتمي بالتالي إلى مجال المقدس. لكن تأليه الملك كان مستحيلا مع وجود التوحيدية، لذلك فسوف يسمى خادما لله، عبد الله. م. إلياد، ج١، ص ٣٤٨. وهو ما يذكره القرآن على لسان المسيح: قال أنا عبد الله

١٠) النزاع الدائم في تاريخ اسرائيل الأول بين بعل ويهوه، بين دين من طبيعة كونائية، والاخلاص لإله واحد، خالق العالم والكون وصانع التاريخ. إلياد، ج١، ص ٣٦٠

١١) مرسيا إلياد، ج٢ ص ٣٤٣.

١٢) نيويورك M. R. Grant, Augustus to Constantine, p.43

١٣) مرسيا إلياد، ج٢ ص٣١٩. وعن انتظار اليوم الموعود، يظهر أعمال الرسل كيف كان تنظيم الحياة الاقتصادية لأول الجماعات المسيحية باليونانية ec-clesia إكليزيا، أي جماعة، ذا طابع اشتراكي، فقد كان جميع المؤمنين يضعون أموالهم في حساب واحد، وكانوا يبيعون أملاكهم ويتقاسمون أثمانها مع جميع المؤمنين حسب حاجات كل فرد، بانتظار عودة المسيح الفورية.

١٤) يقول مرسيا إلياد، كان المسيح يقول عن نفسه أنا ابن الانسان، وهو يقصد ببساطة أنه إنسان، كما نقول بالعربية حتى اليوم، ابن آدم. ولأن ابن آدم لم تكن تعني شيئا في اليونانية حولت إلى ابن الله أو الرب"Kyrios وترجم اسم المسيح في اليونانية إلى كريستوس وانتهى به المطاف إلى أن أصبح اسم علم يوسع–المسيح. م. إلياد، م.م. ج٢ ص ٣٣٠.

١٥) بدأ بناء الكنيسة كمراتبية مع الصدام الأول مع الثقافة اليونانية وبسببها. فبعد أن ظهر التنافس بين المسيحيين اليونان باعتبار أنهم يشاركون جميعا في

الروحانية، على إظهار المواهب الروحية والمعجزات، صاغ بولس مراتبية الوجاهة والكرامات الدينية فجعل أهمها وأولها كرامة الرسول، وبعد ذلك كرامة النبي، ثم كرامة علماء الدين والفقهاء. لكن أهم من كل ذلك ربط الكرامة بالحسنة. حول المسائل التي ارتبطت بتوطين المسيحية في تربة ثقافية جديدة يونانية، أنظر إلياد، م. م.، ج٢ ص ٣٣٤-٣٣٥.

١٦) كان الامبرطور البيزنطي هو الحاكم الفرد، ولقب بالامبرطور، ثم بأوغسطس ثم بالأوتوقراط (أي الحاكم الفرد المستبد) في الحقبة الهلينستية، ثم أصبح فيما بعد باسيلوس (ملك الملوك). وكان محاربا. ومنذ تنصير الامبرطورية على يد قسطنطين الكبير (٣٠٥-٣٣٧) في مطلع القرن الرابع، صار رأس الكنيسة في الوقت نفسه. وصارت الكنيسة جزءا لا يتجزأ من الدولة. وقد رفع هذا من مقام الامبرطور ووضعه في خانة الرسل. وكان البطريق البيزنطي يدين بالولاء للامبرطور، فهو الذي يقوم بتعيينه، وبوسعه أن يخلعه من منصبه، وأن ينتخب رجل دين آخر يخضع لإرادته ومشيئته. وفشلت كل المحاولات لفصل الكنيسة عن سلطة الدولة. انظر، ل.م. هارتمان، و ج. باراكلاف، الدولة والامبرطورية في العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠، ص١٢-١٣

١٧) لاحظ هيجل غياب الدولة القهرية في الهند ولكن بسبب غياب الدين بالمعنى التوحيدي لم يؤد ذلك إلى نمو الحرية. وإذا كان لا يمكن النظر إلى الصين إلا على أنها دولة، فإن الوجود السياسي الهندي يجعلنا نلتقي بشعب فحسب. لكننا لا نلتقي بدولة. ثانيا: على حين إننا نجد في الصين استبدادا أخلاقيا فإن هذا الذي يمكن أن يسمى بالحياة السياسية في الهند، هو استبداد بغير مبدأ وبلا قاعدة من الأخلاق والدين: لأن الأخلاق والدين بمقدار ما يتعلق الأخير بالسلوك البشري يتطلبان بإطلاق وجود حرية الإرادة كأساس وقاعدة أو شرط لهما. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، م. م.، ص ١٢٨.

١٨) ليس هناك في الواقع أخطر على الدين بما هو في الأساس تفجير لمشاعر الايمان أي الانخراط الطوعي في عقيدة ومبدأ، من فرض العقيدة بالقوة، لأن هذا يعني إلغاء الإرادة والمسؤولية والاعتراف بأن موضوع المراهنة الأكبر للدين، وهو التواصل الروحي في الله، وعبره، والأخوة الطبيعية التي يعبر عنها الاشتراك في الروح الواحدة، غير مضمونة. وإذا كان القهر وليس الهداية والتربية هي العامل الأساسي في تحقيق نظام المجتمع والعالم، فلن يعود للتبشير بما هو منهج الدين الأساسي أي أساس عقلاني أو أخلاقي. والواقع أن النزعة المتزايدة لتضخيم دور الدولة نابعة إلى حد كبير من الرغبة في القهر والايمان به كأسلوب رئيسي في تحقيق العدل والنظام. وليس لهذه النزعة في نظري علاقة بمبدأ الجهاد، بما هو استخدام للقوة في العصر الأول لصالح الدين، ذلك إن الجهاد كان يعني استخدام القهر ضد القوى العسكرية المنظمة للدولة القهرية أولا، وليس ضد الجمهور العادي، وثانيا، ايمانا بأن هذه القوة الطغيانية هي التي تحول دون وصول الرسالة إلى الجمهور الواسع، الذي يعتبره الاسلام بالفطرة جمهور المسلمين. فإذا انتفت هذه الدولة القهرية، أو حصل الاتصال الطبيعي والعملي مع الناس، لم يعد هناك من منهج آخر في نشر الرسالة سوى بالتي هي أحسن، وادعوا إلى ربك بالحكمة والموعظة الحسنة .

١٩) عن حق. فقد كانت فكرة دولة الله هي أصل ضياع المسيحية في الفكرة الامبرطورية. ولعل خير من أبرز ذلك القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله، (بدأه سنة ٤١٣ وفرغ منه ٤٢٦)، والذي سوف يصبح من كلاسيكيات القرون الوسطى السياسية. ففي دفاعه عن الدين المسيحي ضد متهميه بأنه سبب انهيار الامبرطورية الرومانية، حاول أن يطور مفهوم ملكوت الله كتعويض للبشرية عن انهيار ملكوت الانسان، فقال إنه إذا جاز أن تتحطم مدينة الانسان المبنية على القوة المادية، فإن مدينة الله لا تزال بخير. وإذا كان بوسع البشر قتل الجسد، فليس

بمقدورهم المساس بالروح. والمقصود أن المدينة الأرضية المادية لا بد أن تفنى كما يفنى الجسد، أما مدينة الله القائمة على المباديء الروحية فهي تدوم ما دامت الروح. وقد فسرت كلمة ملكوت الله والروح هنا على أنها الكنيسة، باعتبارها التجسيد لمباديء الله. واستخدمت فلسفة أوغسطين لإقامة مدينة الله على الأرض، أي البابوية–الامبرطورية. أنظر أيضا، ل. م. هارتمان و ج. باراكلاف، الدولة والامبرطورية في العصور الوسطى، ترجمة وتقديم جوزيف نسيم يوسف، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠، ص ٥٨

٢٠) لذلك كل حديث عن نظرية سياسية أو عن نظرية للدولة في القرآن، هو نفي لأسبقية الدين ذاته وتفوقه. لكن هذا لا يعني أن المسلمين كمجتمع تاريخي، أي يعيش الصراع والحرب والمصلحة والدولة والسياسة، ويفكر ويمارس، لم يطوروا عبر التاريخ مفاهيم وأطرا لفهم مسألة السياسة واستيعابها، وذلك بقدر ومثل ما شادوا دولا وحاولوا أن يحسنوا من أدائها ويفهموا منطق عملها الداخلي. لكن هذا الانتاج العقلي والفقهي والمادي للدولة ليس نظرية إلهية أو ممارسة مقدسة للسياسة والدولة، ولكنه تفكير إنساني، ومحدود بتجربة إنسانية أيضا. وهكذا كان التعريف الذي عرفت به السياسة الشرعية مثلا في الكتب لا يجعلها تتطابق مع الحكم الإلهي، ولكن تشمل الاجتهاد البشري. فهي عند غالبية الفقهاء ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي. أنظر أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، لشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨، ص١٥.

٢١) ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج٤ ص ٣١١

٢٢) إن هشام جعيط يحلل بقوة هذه الحالة النادرة عندما يشير إلى أن سياسة عمر بن الخطاب كانت تقوم على وضع الدولة كخادم للجماعة وليس العكس.

بالتأكيد كان الخليفة يبين الأهداف للمقاتلة ويؤطرهم، وينظم شؤونهم، لكن كان يريد أن يخدمهم، وذلك بوضع نفسه وسيطا بينهم وبين العالم. وحتى الفتح لم يكن يتم باسم الدولة ولكن في سبيل الاسلام والمسلمين. ولم يكن التضرع للدولة ولكن لله، فهو الذي كان يعطي المسلمين انتصاراتهم والأراضي المفتوحة. الفتنة الكبرى، الدين والسياسة في الاسلام الأول، غاليمار، باريس ١٩٨٩، ص ٩٤- ٩٥

ولكن حتى هذه الدولة التي كانت تضع مصالح المسلمين الدينية، أي الدعوة للدين ونشره، قبل الدنيوية، لم تكن تعتبر نفسها دولة دينية، أو لم تدع أنها صاحبة سلطة دينية. لقد كانت وسيطة بين جماعة المسلمين والعالم وليس بينها وبين الله.

٢٣) وقد احتفظ العلماء بهذا التمييز حتى اليوم. وميز ابن خلدون الخلافة عن الملك بوضعها المصالح الدنيوية في إطار المصالح الأخروية، وجمعها بين مصالح الدنيا والدين. وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، و الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به المقدمة، دار العودة، بيروت، ص ١٥٠.

وانظر أيضا عن مفهوم الخلافة

Henri Laoust, Le Califa dans la doctrine de Rachid. Rida, Beyrouth 1938

٢٤) م. الحرابي، الدولة العربية الاسلامية، إقرأ للنشر، طرابلس ١٩٨٦،

ص١٠٦٠

٢٥) في خطبة له يرد بها على من أنكر عليه تقديم بني أمية على غيرهم، يؤكد عثمان حقه كإمام، ويحتج على خصومه بالقول إن ما فعله كان سياسة مقصودة، ويرفض الحديث عن خطإ أو تجاوز: هل تفقدون من حقوقكم وأعطياتكم شيئا فإني إلاّ أفعل في الفضل ما أريد فلم كنت إماما إذن! أما والله ما عاب علي من عاب منكم أمرا أجهله، ولا أتيت الذي أتيت إلا وأنا أعرفه. من كتاب صبح الأعشى، للقلقشندي، مختارات عبد القادر زكار، ج١، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١، ص ٩٧.

أما دور القرآن كمحور للجماعة الدينية، ومركز إجماع وإئتلاف، فقد بدأ يبرز بقوة منذ وفاة الرسول، لأنه الأثر الوحيد والرمز الفريد للقداسة في الدين. قال عمر: وأن الله قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول الله فإن اعتصمتم به هداكم الله لما كان هداه له... ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج٤ ص ٣١١

٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، الطبعة الحسينية، القاهرة، ج٥ ص ٩٨ .

ويميل بعض الباحثين اليوم إلى اعتبار شخصية ابن سبأ شخصية مختلقة أصلا، لجأ إليها المؤرخون المسلمون كوسيلة لتبرئة المسلمين أنفسهم من مسؤولية ما حصل. أنظر مثلا، رضوان السيد في عبد الله بن سبأ والقابلية للاستعمار، رسالة الجهاد، فبراير ١٩٨٩م حيث يؤيد فريدلندر في هذا الاستنتاج. والواقع أن لجوء المؤرخين العرب إلى هذه الذريعة، كان ناجما عن حقيقة أن منظومتهم الفكرية، المرتبطة بالايمان، أو التي لم تكن قد استقلت نسبيا عنه، لا تستطيع أن تستوعب مفهوم الدولة، وما يرتبط به من صراع على السلطة، وتناقض المصالح المادية والبشرية. كانت لا ترى في المسلمين إلا ما أراد الإسلام أن يريهم في أنفسهم،

أي الوحدة والأخوة والمحبة والتضامن. فكيف يمكن لجماعة مسلمة، أي واحدة أن تنتج هذا الانقسام والهرج؟ هناك لا شك أسباب خارجية، أو خارجة عن الدين وعن الجماعة الدينية. باختصار كان السبب تغييب فكرة الدنيا ذاتها والسياسة والمصلحة المرتبطة بها.

٢٧) حول معظم الموضوعات التي تتعلق بهذه الفتنة، منذ ظهور الخلاف حتى تطوره إلى نزاع مسلح، كتاب الفتنة الكبرى لهشام جعيط، وفيه يظهر الكاتب، مستندا إلى الكشف عن الارتباط العميق في الاسلام بين السياسة والدين، أن الذي كان يمنع الانفراج والتوصل إلى اتفاق أو تفاهم هو هذا الالتباس العميق والمبدئي في السياسة الاسلامية بين الأهداف والحوافز الدينية والأهداف والحوافز السياسية. لقد كان الانشقاق الديني نفسه ثمن هذا الالتباس ومصدره معا. ولذلك ساد مفرد الفتنة مقترنا بمفرد الهرج للدلالة على الحرب الأهلية منذ القرن الأول الهجري. وكلمة الهرج عربية جنوبية قديمة تعني القتل.، رضوان السيد، مفاهيم الجماعات في الاسلام، ص ٤٠-٤١، وفيه إشارة كذلك إلى كتاب نعيم بن حماد، الفتن، وصحيح البخاري وشرح نهج البلاغة حول الموضوع نفسه. وانظر كذلك

-Bernard Lewis, Islamic concepts of Revolution, in Islam in History, 1973, pp.253-258.

- Ani Ayakon, From Fitna to Thawra, in Studia Islamica, 64, 1987, pp.145-175.

٢٨) جعيط م.س. ص ٤١٠

٢٩) انظر جعيط، المرجع ذاته، ص ١٨٢

٣٠) المرجع السابق، ص ٢٤٤

٣١) كان هناك شعور دائم، نتيجة ارتباط الهداية الدينية بالممارسة الجهادية والسياسية، بأن على المسلم أن يتحلى أيضا بالعقل والحيلة والعلم. وهذا هو مصدر تزايد القيمة المعطاة للحس السياسي ولصفات القيادة المعتمدة على حسن الرأي والخبرة الشخصية، سواء في تعيين أمراء الجيوش الفاتحة، أو في اختيار الخلفاء كما أشار عمر. وهذه هي الحجة التي استخدمها معاوية في معارضته للحسن، الوريث الشرعي لعلي في الخلافة، معتبرا نفسه أقدر على خدمة الامة الاسلامية والدين لأنه أكثر مراسا وخبرة سياسية. وينقل البلاذري في الأنساب قوله، ما معناه لو كان الحسن أقدر على الحكم والعدل بين المسلمين، وعلى بث الخوف في قلب العدو، وكان راعية أفضل، وذو خبرة أقوى في السياسة لكان جوابي بالبيعة له بالايجاب. ولا شك أن ما قاله عن الحسن كان يفكر فيه في نزاعه مع علي. ومن هذا المنطلق أيضا غفر الرأي العام الاسلامي لمعاوية فيما بعد تجاوزاته على البيت الهاشمي. أنظر هشام جعيط، المرجع السابق، ص٣٩٨-٣٩٩.

٣٢) يشكل زوال الخلافة دون شك أمرا خطيرا جدا في تاريخ الاسلام، خاصة وأنه جاء حصيلة حدث كبير هو الفتنة التي خلقت الأرضية التي بنيت عليها السياسة كلها في الاسلام فيما بعد. والأفكار المقدمة في تفسير ذلك لا تزيد عن القول بضعف الايمان. يعبر عن ذلك عبد القادر عودة عندما ينتقد المسلمين الذين لم يطبقوا النظام الاسلامي بعد وفاة النبي إلا في عهد الخلفاء الراشدين ثم حولت الأهواء هذا النظام الألهي إلى ملك عضوض لا يتورع أن يعطل أحكام الاسلام، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، مطبعة دار الكتاب، ١٩٥١، ص ٧٩. ولا يتساءلون كيف يمكن للأهواء أن تنهي نهائيا، وحتى اليوم، موضوع نظام الخلافة، وعلى ماذا يمكنهم المراهنة اليوم إذن، والايمان أقل مما كان عليه في العصر الأول، من أجل إعادة تحقيق نظام الخلافة والاسلام العادل والصحيح.

٣٣) هذا هو المغزى العميق أيضا لظاهرة القرّاء الذين سوف يتحولون إلى

خوارج، أي إلى قوى معارضة جذرية ومطلقة للدولة. أنظر حول ظاهرة القراء وتطورها في الاسلام الأول، جعيط، م.س. ص ٢٨٦

٣٤) ولهذا احتاجت الفكرة الشيعية كي تواجه هذه المعادلة الصعبة أن تدعم بقوة مركز الإمامة الدينية وتوصلها إلى ما يشبه النبوة أو الاستمرار غير المباشر لها. وقد كان الميل فيها بشكل واضح نحو السلطة الدينية، بمعنى الخلافة الروحية والمادية للرسول. ولكن هذا الاغراء الأول ما لبث حتى تراجع مع الزمن، باختفاء الأئمة ليلتقي في النهاية، فيما يتعلق بالفلسفة الكبرى للدين، مع التيار العام السني الذي يقصر القداسة على القرآن والله وحدهما دون سائر الخلق.

٣٥) إن القبول العام بهذا التصور القديم للدولة، أي كذراع حديدي مجوف أخلاقيا، هو الذي يفسر الحديث عن دولة عقائدية، كما لو أن الدولة ليس لها في ذاتها قوام ونظام، وأنها تستلهم مبدأها من خارجها. وهذا يعني أننا ما نزال نفكر على أسس المنطق القديم، ولم نفهم بعد معنى الدولة ذاتها، لا كأداة ولكن كمبدأ أخلاقي ليس هو في الواقع إلا النظام ذاته وتقديس النظام ذاته كمبدأ. إننا نخلط الدولة بالسياسة اليومية، بما هي برامج للتنفيذ. والواقع أن نظرية الدولة لا يمكن أن تصاغ بدون صوغ نظرية السياسة بما تشتمل عليه معا من تعامل بالدين والدنيا، باختصار دون تمييز القيادة المدنية ورعاية مصالح الناس الدينية والمدنية في نظري عن هدايتهم. أي أيضا تمييز السياسة عن التربية والارشاد والتوجيه.

٣٦) أنظر فوزي منصور، الدولة والأمة والديمقراطية، تحت الطبع، ١٩٩٠

٣٧) لم ينظّر الاسلام لفكرة رجل الدين ولكنه ربط علوم الدين بالعلم عامة. ومن هنا جاء اسم العالم والعلامة، وهو ليس بالضرورة المختص بالشؤون والعلوم الدينية. والواقع أن إنتفاء القدسية عن أي شيء ما عدا الله، واعتبار كل سلطة غير سلطته بشرية، أي مدنية وزمنية، ومنها سلطة رجل الدين بما هي سلطة علمية قائمة

على الاجتهاد والتخمين والرأي، ومن ثم عدم الجزم والالزام فيها، هو أصل إقرار حرية المسلمين ومسؤوليتهم الشخصية أمام غيرهم وأمام ربهم في فهم وتأويل وتفسير كتابه وأوامره. ومن هنا أيضا اتخذ القرآن مكانة استثنائية في الوعي الاسلامي باعتباره الأثر الوحيد لله وقدسيته في العالم. لكن حتى القرآن نفسه كأثر للمقدس لم يطلق على نفسه اسم الكتاب المقدس. ونحن لا نصف أي شيء بالتقديس على الاطلاق. إن صفة القرآن هي العظيم والكريم والمجيد والحق، والذكر الحكيم، وكتاب الله. ومفهوما الكتاب المقدس والأرض المقدسة ليسا من تقاليد الفكر الديني الاسلامي. إن قدسية القرآن تأتي من حيث أنه كلام الله أو التجسيد لكلام الله. والملفت أن المسيح يقال له أيضا كلمة الله. وإذا بدت لنا اليوم محنة خلق القرآن مسألة فتنة ومحنة لا تبرير لها، فإن الموضوع أخطر من ذلك في الواقع، إنه يتعلق بمعرفة فيما إذا كان القرآن مقدس لما فيه من معاني ربانية، أم بلفظه وشكله ومادته. وبمعنى آخر، هل المقدس فيه، وكلمة الله الحقيقية التي تترجم هذه القداسة، هي الرسالة والمعنى أم هو القانون والأمر القطعي كما ورد بالنص في القرآن، بما في ذلك اللغة التي ورد فيها والحرف والأسلوب والصياغة والقصة التعبيرية؟ أنظر حول موضوع خلق القرآن، فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، عمان، الشروق للنشر، ١٩٨٩

٣٨) أنظر مثلا محمد عمارة، رسالة الجهاد، ع٨٠/ ١٩٨٩

٣٩) الأهم بالنسبة للانسان، منظورا إليه كفرد، وهو جوهر النظرة التوحيدية، وأعظم إنجازاتها، تعليمه كيف يقود نفسه في الحياة: في الطبيعة والمجتمع والسياسة والعمل. والهداية كموضوع للدين أكبر وأشمل إذن بما لا يقاس من السياسة والسلطة.

٤٠) وقد بدأ تحويل الدين إلى مصدر نظام وقيم سياسية بهذه القاعدة الشافعية

الخطيرة التي حولت الاسلام لدولة، أو وظفته لقيام الدولة، وخلقت بالفعل أكبر الدول: ما من أمر إلا وفيه حكم (في القرآن). فجعلت القرآن مصدر القانون والحكم في المجتمع. ولو قال ليس في القرآن إلا أحكام تتعلق بالحياة الدينية والاجتماعية العامة، وأن العرف السياسي والقبلي والاجتماعي هو مصدر أحكام أخرى في ميادينها لما اكتسبت الشريعة معنى السياسة. لكن في تلك الحالة لم يكن من المؤكد أن تنشأ الدولة العربية الاسلامية. والسبب في ذلك أن الحكم السياسي بناء على مصادر العرف السابقة كان قد فقد شرعيته. وكان لابد من إعادة تأسيس ميتافيزياء الحكم، أي أسانيده المعنوية الفلسفية والعقلية العميقة، حتى يستقيم نصابه. وجاء الدين ليكوّن للسلطان مستقرا ومرتكز تشريع وتنظيم.

٤١) هذا ما يصفه عبد الله العروي بغياب التفكير النظري في الدولة في التراث العربي الاسلامي. مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١ ص ١٨٦-١٨٧

٤٢) ... كانت الخلافة لعهد النبي ص غير مهمة فلم يعهد فيها ثم تدرجت الأهمية، زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة إليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضي الله عنه، ثم صارت اليوم من أهم الأمور للالفة على الحماية والقيام بالمصالح فاعتبرت فيها العصبية التي هي سر الوازع عن الفرقة والتخاذل ومنشأ الاجتماع والتوافق الكفيل بمقاصد الشريعة وأحكامها ابن خلدون، المقدمة ، ص١٦٨.

٤٣) وهذا ما عبر عنه ماركس بملاحظة على غاية من الأهمية في نقده للدولة الحديثة البرجوازية، عندما قال في كتابه المسألة اليهودية، إن هذه الدولة تقوم على التمييز بين الخاص والعام، وعلى خلق الخاص بشكل مستقل عن العام. وهذا التمييز هو في الواقع الأساس الفعلي لتكوين اجتماع سياسي من نمط مواطني،

ولسحب السياسة من الدين وتركيزها في الدولة. وما كان يمكن سحبها إلا بفتح ملف فارغ ووضع كل ما ليس له علاقة بالسياسة الجديدة فيه، وتسميته بالخاص، ومن بينه الدين باعتباره أصبح بعيدا عن السياسة، وبالتالي عن تسيير وتنظيم الشأن العام.

٤٤) يقول الشهرستاني وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ماسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان. وقد سهل الله تعالى ذلك في الصدر الأول، فاختلف المهاجرون والأنصار فيها، وقالت الانصار منا أمير ومنكم أمير، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال، بأن حضروا سقيفة بني ساعدة، وقال عمر: كنت أزور في نفسي كلاما في الطريق، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم، فقال أبو بكر: مه يا عمر. فحمد الله وأثنى عليه وذكر ما كنت أقدره في نفسي كأنه يخبر عن غيب. فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس، وسكنت الثائرة. إلا أن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة فإنهما تغرة أن يقتلان. الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، ج١، ص ٢٥. ويتابع والاختلاف في الامامة على وجهين، أحدهما القول بأن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار والثاني القول بأن الامامة تثبت بالنص والتعيين. فمن قال إن الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار قال بإمامة كل من اتفقت عليه الأمة أو جماعة معتبرة من الأمة، إما مطلقا وإما بشرط أن يكون قرشيا على مذهب قوم، وبشرط أن يكون هاشميا على مذهب قوم، إلى شرائط أخرى كما سيأتي. ثم يتحدث عن الامامة بالنص عند الشيعة واختلافات مذاهبهم. ج١ص ٢٩-٣٠.

٤٥) لا يختلف النموذج الاسلامي التاريخي للدولة عما عرفته المسيحية

البيزنطية كثيرا في الواقع. فهنا أيضا نجحت الدولة في إخضاع الدين، وحرمانه من أي استقلال حقيقي. ولم يغير من ذلك كثيرا وجود الكنيسة. وهذا يعني أن قضية الصراع بين الكنيسة أو السلطة الدينية وسلطة الدولة مرتبطة بالظروف السياسية التاريخية أكثر مما هي ثمرة الارتباط في بنية العقيدة ذاتها بين الزمني والروحي كما نقول اليوم. إن نزعة كل سلطة للاستقلال محفورة في بنية السلطة ذاتها، لكن نجاحها في تحقيق ذلك يتوقف على شروط تاريخية محيطة.

٤٦) مثل هذا السلوك النازع إلى استخدام الايمان كذريعة لتجاوز الشريعة والأخلاق هو الذي دفع القديس بولس إلى تأسيس الكنيسة كدولة، أي كمراتبية سلطانية تنظم فيها كرامات المؤمنين وشفاعاتهم الدينية، وبالتالي مقاماتهم الروحية حسب معايير واضحة ومحددة ومقبولة كما ذكرنا. لقد فهمت المسيحية اليونانية الأولى الدين كإباحة لأنها لم تكن قد تمثلت قبل المسيحية تراث اليهودية التوراتي والتشريعي، أي لم تكن قد استوعبت، كمعطى أول، العمق الأخلاقي للدين. وكان لا بد من تعويض هذا الحس الأخلاقي والشرعي الأول بنظام مراتبي أي سلطوي يضبط تداول رأسمال الايمان وينظمه. أنظر م. إلياد، م. م.، ج٢، ص٣٣٥ . وبهذا المعنى كان تحويل المسيحية إلى نظام، وهو مبدأ الدولة في نظري وماهيتها، رد الفعل الطبيعي على النزعة الجارفة لاستخدامها كوسيلة لاضفاء الشرعية على إلغاء كل نظام.

٤٧) موقف العلماء والفقهاء من المتصوفة كان واحدا في كل مكان، عبر عنه قتل العديد منهم مثل الحلاج. وفي المغرب الأقصى، أمرت السلطات الدينية في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، المرابطي، بإحراق كتاب الغزالي، إحياء علوم الدين، ومطاردة أنصاره من المتصوفة. وقد قتل الكثير من المتصوفة أمثال ابن العريف المالقي تلميذ الغزالي وصديقه ولي الله أبي الحكيم بن برجان الاشبيلي وشرد غيرهما. الجذور التاريخية للولاية والتصوف بالمغرب الوسيط المصطفى

الريس والحسين بولقطيب، أنوال، ١٤ اكتوبر ١٩٨٩.

٤٨) الواقع أن الذي ينال الاحترام والتقديس في الولي ليس الولي نفسه وإنما ما يمثله من واسطة فعالة لمواجهة العالم ونوازله، وذلك بسبب القدرة غير الطبيعية وغير البشرية، أي الربانية التي وضعت فيه بحيث أصبح يستطيع أن يتصرف وكأنه غير ما هو، أو كأنه أداة بيد الله، وهو المعنى العميق لكلمة عبده أيضا. إن تعريف الولي هو ليس هو مقابل ال هو هو الإلهي الذي لايكف عن ترديده الصوفي. فما ينطبق عليه هو عكس مبدأ الهوية، ومن هنا قوته. إنه يختلف بهذا عن الآخرين ويقترب من رحاب الله أو يتقرب منه. وهو بقدر مايخون نفسه كإنسان، يخرج من جلده، ويقضي على غرائزه وشهواته، يصبح عكس ماهو. إن قوته تكمن، بعكس الآخرين، في غياب ماهيته.

٤٩) الشهرستاني، الفصل في الملل ج٣،ص٧٤

٥٠) الفصل في الملل، ج٣، ص٧٢

٥١) الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة، صبيح، ص ١٣٤

٥٢) منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٩٦٢، ص٧٢

٥٣) الارشاد، القاهرة، ١٩٥٠، ص٤١٠

٥٤) المقدمة، ص ١٦٨

٥٥) الفصل في الملل، ج٣، ص٧٢

٥٦) تاريخ الطبري، ج٣، ص٢١٠ وهذا رأي الجويني أيضا إمام الحرمين، الارشاد،، ص ٤١٠.

٥٧) رواه مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة والدارمي والإمام أحمد.

٥٨) عن ثورات القرن الأول الهجري، أنظر، الكوفة، لهشام جعيط،

H. Djaït, Al-Kûfa, naissance de la ville islamique; Maisonneuve, Paris, 1986

٥٩) يروي الغزالي في الإحياء تطور موقف العلماء هذا من المعارضة إلى المسايرة فيقول: هذه كانت سيرة العلماء وعادتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقلة مبالاتهم بسطوة السلاطين لكنهم اتكلوا على فضل الله تعالى أن يحرسهم ورضوا بحكم الله تعالى أن يرزقهم الشهادة فلما أخلصوا لله النية أثر كلامهم في القلوب القاسية فلينها وأزال قساوتها وأما الآن فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم فلم ينجحوا ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا ففساد الرعايا بفساد الملوك وفساد الملوك بفساد العلماء وفساد العلماء باستيلاء حب المال والجاه ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل فكيف على الملوك والأكابر . القاهرة، البابي الحلبي ج٢ ص٣٥١

٦٠) الإبانة عن أصول الديانة، بيروت ١٩٨٥، ص٢٣

٦١) انظر مثلا فصل مايحل من مخالطة السلاطين الظلمة وما يحرم للغزالي، الإحياء، ج٢ ص ١٤٠ وما بعد.

٦٢) أنظر مثلا ابن خلدون في فصل في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب، المقدمة، ص٣٢١

٦٣) أنظر محمد سلام مدكور، مناهج الاجتهاد في الاسلام، في الأحكام الفقهية والعقائدية، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥

٦٤) من الأمثلة النادرة المعبرة، ما شهدته بنفسي وما حصل أثناء مناقشة الميثاق الوطني الجزائري عام ١٩٧٦ من سوء تفاهم وصراع عكسته في وقتها وسائل الإعلام حول استخدام عبارة الأمة الجزائرية. وقد كان الرد حادا جدا عند الرأي العام العروبي الاسلامي الذي شعر وكأن المقصود بالحديث عن أمة جزائرية فصل الجزائر عن محيطها العربي وعن تاريخها معا عن طريق إعلانها أمة قائمة بذاتها. فالأمة مازالت تعني الجماعة الكبرى المرتبطة بالاسلام. وبالمقابل كان الرأي الآخر الذي هضم المصطلحات الغربية واستوعبها وهو يفكر من خلالها أعجز من أن يفهم رد الفعل هذا، وخاصة وأن خطر استخدام المصطلح كي بجمع بين العرب والمعمرين الفرنسيين كما كان مطروحا قد زال بعد الاستقلال. وقد اضطر محرروا الميثاق فيما بعد إلى التأكيد على أن الأمة الجزائرية لا تتناقض مع الأمة العربية الاسلامية، وأنما تشير إلى الدولة. وبالمثل نحن نقبل بدون تردد أو مناقشة فكرة وجود الشعب السوري أو اللبناني لكن السوريين سيكونون أول المستنكرين لو قيل عنهم أنهم أمة سورية. فذلك يعني بالنسبة لهم محاولة لفصلهم عن الأمة-الجماعة الأوسع لصالح دولة لا تعبر في ذاتها عن أي هوية أو مشروع تاريخي. فهويتهم التي يشعرون بها هي العربية، أما اسم البلاد فهو اسم إقليم يعيشون فيه ولا يجسد هوية خاصة أو متميزة بما فيه الكفاية حتى يستحق التفرد والاستقلال عن الهوية العربية العامة والأمة. والواقع أنه لم يتكون لهذه الأقاليم تاريخ مستقل عن تاريخ العرب والمسلمين الجماعي. ولذلك فكل تأكيد مبالغ فيه لهذا الاستقلال يستدعي لامحالة إحياءا لتاريخ ما قبل الاسلام ،وتضخيما لقيمته على حساب الحقبة الاسلاميه، ويثير في هذه الحالة المخاوف الجماعية من التقسيم والعزل الاستعماري عند الجمهور العربي المسلم، ويشعره بأن هناك مؤامرة على هويته التاريخية المعاشة. وما زال الشعور الاسلامي في الواقع مستمرا في العمل والنشاط من تحت مستويات الشعور القومي أو شبه القومي الذي تكون مع ظهور

الدول الحديثة. وهذا يبين كيف أن كل مفهوم ومصطلح يحملان تاريخهما والخبرة التي يختزنانها في صلبهما ولايمكن الهرب من الثقافة.

٦٥) جاك بيرك، العرب، دار سندباد، باريس ١٩٧٣، ص ٨٧-٨٨

٦٦) الوزع في لسان العرب، كف النفس عن هواها. وفي الحديث، من يزع السلطان أكثر ممن يزع القرآن، معناه أن من يكف عن ارتكاب العظائم مخافة السلطان أكثر ممن تكفه مخافة القرآن والله تعالى، فمن يكفه السلطان عن المعاصي أكثر ممن يكفه القرآن بالأمر والنهي والإنذار مادة وزع.

٦٧) لم يخف ذلك على راشد الغنوشي حين قال: إن أهم فشل عاناه تاريخنا هو أن الشورى ظلت قيمة أخلاقية عليا ولم تتحول إلى مؤسسة سياسية. نظرات حول الديمقراطية في المغرب العربي مجلة الانسان، ع١، مارس ١٩٩٠. والواقع أنها لم ترتبط بمسألة الدولة أبدا في الفكر السياسي العربي الاسلامي الكلاسيكي، وما كان يمكن لمفهوم الدولة الآلة أن يستوعب هذا المبدأ الأخلاقي ويطوره. ولكنها ارتبطت بالسياسة من حيث هي ممارسة للقيادة والزعامة والقوة العصبية. وهذا ما عبر عنه ابن خلدون عندما قال: إن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئا ولا من حمايتها وإنما هو عيال على غيره فأي مدخل له في الشورى أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها، اللهم إلا شوراه فيما يعلمه من الأحكام الشرعية، فموجودة في الاستفتاء خاصة. وأما شوراه في السياسة فهو بعيد عنها لفقدانه العصبية والقيام على معرفة أحوالها وأحكامها، وإنما إكرامهم من تبرعات الملوك والأمراء الشاهدة لهم بجميل الاعتقاد في الدين وتعظيم من ينتسب إليه بأي جهة انتسب. المقدمة، م.م. ص ١٧٧.

١) قارن مع مفهوم الألفة الجامعة عند الماوردي، أدب الدنيا والدين، نشر مصطفى السقا، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٤٠

٢) أنظر محاولة لإعادة التفكير والتوسع الفقهي في فلسفة هذا الاستخلاف عند عبد المجيد النجار في، خلافة الانسان بين العقل والوحي، دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٧٠ أما رضوان السيد فهو يربطه بمسألة الخلافة بالمعنى السياسي المحدد لهذه الكلمة. فقد أسمى العرب سلطتهم الأولى بعد النبي خلافة، فهم خلفاء الله في الأرض، ورئيسهم الذي يقودهم لإنجاز المشروع الإلهي الذي نذرهم الله له هو الخليفة . الاسلام والسلطة السياسية، رسالة الجهاد، ع ٨٨، مايو ١٩٩٠.

٣) كان أول عمل قام به الرسول ص عندما هاجر من مكة إلى المدينة، مؤاخاة المهاجرين والأنصار، أهل المدينة. وقال: تآخوا في الله أخوين أخوين.

والأخوة تعني المشاركة في كل شيء وإلغاء كل مشاعر النفور أو العداء أو الغيرة أو الحسد أو أي نزعة للإساءة، أي وضع الإحسان المتبادل موضع العلاقة القائمة على الاستغلال والتبادل غير المتساوي، مصدر النزاع. وفي الحديث: المسلم أخو المسلم، – وانصر أخاك ظالما أو مظلوما، – ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام، – الله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه، – تبسمك في وجه أخيك صدقة.

وفي الكتاب إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم (الحجرات ١٠)، و اعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته أخوانا (آل عمران ١٠٣) و يأيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم

كافة (البقرة ٢٠٨)٠ وتعاونوا على البر والتقوى٠ ثم وتواصوا بالحق وتواصوا بالمرحمة، - أشداء على الكفار رحماء بينهم-

ويقول السهروردي: وكان من أخلاق السلف أن كل من احتاج إلى شيء من مال أخيه استعمله من غير مؤامرة قال الله تعالى- وأمرهم شورى بينهم- أي مشاع هم فيه سواء ص١٨٥، وكذلك وقيل إن أحد الأخوين في الله تعالى يقال له أدخل الجنة فيسأل عن منزل أخيه فان كان دونه لم يدخل الجنة حتى يعطي أخوه مثل منزله٠ فان قيل له لم يكن يعمل مثل عملك فيقول إني كنت أعمل لي وله فيعطى جميع ما يسأل لأخيه ويرفع أخوه إلى درجته ص ١٦٧، السهروردي، عوارف المعارف، بهامش إحياء علوم الدين، ج٤، م٠م٠

٤) من هنا التركيز الدائم على حساسية الوحدة العقيدية في كل الأديان٠ فكل انقسام عقائدي يبدو وكأنه جرح في العقيدة ذاتها، وإضعاف لصدقيتها نفسها٠ وقد كان الخوف من الانشقاق والتعددية العقائدية هو الدافع إلى الاضطهاد الديني ووسم الاختلاف بالهرطقة، وما قاد إليه من حروب دينية في المجتمعات المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ٠Fayard, 1980 , P. Miquel, Les Guerres de Religion.وهوالدافع اليوم للنزعة المتزايدة للتوحيد بين الكنائس منذ محاولة ليبنتز بناء مشروع التوحيد هذا منذ القرن السابع عشر.

وقد عاش الفكر الاسلامي ما يشبه ذلك منذ الفتنة التي قادت إلى تكوين المذاهب السنية والشيعية والخارجية، ثم الباطنية الاسماعيلية٠ ومع النهضة الحديثة وعودة الروح المدنية والسياسية إلى المجتمعات الاسلامية بدأت الدعوة تتصاعد من أجل تجاوز الخلافات القديمة٠ ومثل ذلك يحصل أيضا فيما يتعلق بمفهوم الردة الذي تبلورت من حوله نظريات معالجة الانشقاقات الدينية في الفقه الاسلامي٠

يقول عبد العزيز جاويش: إن القرآن لم ينص في آية ما على قتل المرتدين عن دين الاسلام إلى دين آخر على النحو الذي شرحناه في تفسير آيتي الارتداد السابقتي الذكر. وأما الأحاديث التي سردها البخاري واستدل بها على وجوب قتل المرتد فورا، فليس شيء منها فيما نرى جاء نصا في القول بالقتل، ولا في بيان حدود الردة وكنهها والتعريف بها.، الاسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة، ص ص١٦١.

٥) بقدر ما عملت السياسة على تأسيس الاجتماع المدني على مبدأ العقد السياسي وليس الفكري، أي على المصلحة السياسية وتوازن السلطات، معتبرة كل فرد هو بالأساس مقر سلطة، وصوتا في تكوين السلطة، أي بقدر ما حولت المجتمع بالأساس إلى مجتمع سياسي، وجمعته حسب منطق سياسي، كذرات سياسية، حرة، متعاقدة، دفعت في الوقت نفسه برأسمال الأخوة العقائدية القديم إلى العمل على المستوى المدني وجعلت منه محرك وحافز وخميرة تكوين القوى الاجتماعية المتنافسة والمتصارعة، من أحزاب وجمعيات وغيرها، وحرمته من أن يكون له فاعلية حقيقية على صعيد الوجود الرسمي، أي الدولة. فما تزال العقيدة أساس أخوة حقيقية، ولكن على مستوى المجتمع والتجمعات، بينما لا يحدد علاقات هذه التجمعات والأخويات فيما بينها إلا عقد سياسي، غير اعتقادي، شكلي، هو عقد تنظيم الدولة، وبرمجة السلطة وتحديد قواعد تداولها. ولذلك سوف تكون الدولة مركز الولاء في الاجتماع السياسي، وسوف نسمي الاجتماع المدني نفسه إجتماعا سياسيا. وقد حصل هنا للأخوة التي ورثها الدين ما كان قد حصل للأخوة التي ولدتها القرابة الطبيعية من قبل، أي الاحتواء من قبل المنظومة المدنية الجديدة، وتشغيلها لحسابها. وهذا هو معنى تحول الدين إلى ميدان اللارسمي، لكن ليس بالضرورة ميدان الخاص والفردي. ومثل هذه النظرة طبعت علاقة الدين بالعصبيات القبلية السابقة وتعامله معها، سواء بضرب نزوعاتها

للسيادة أو توظيفها في تحقيق أهداف وبرامج السياسة الدينية، وفي مقدمها الفتح. وفي مراحل اهتزاز السلطة الدينية أو اشتداد الأزمة، كانت هذه العصبية هي الملجأ الوحيد للسلطة والدولة سواء أفتى بذلك العلماء أو آثروا الصمت.

٦) أنظر

Claude Lefort, l'invention démocratique, Paris , fayard, 1981.

٧) حول مفهوم الدولة القانونية وحقوق الانسان، أنظر علال سي ناصر، التراث الاسلامي وحقوق الانسان، منبر الحوار، ع٩/ ١٩٨٨

٨) وفي الالتفاف على هذه الأخوة نشأ التمييز وترسخت المراتبية التي ألحقت النظام الديني والجماعة الدينية، بالنظام السياسي والدولة. فإذا كانت الشريعة الإلهية تطبق على الجميع دون تمييز في المرتبة والموقع الاجتماعي والثروة والجنس، فإن التعزير الذي يعرفه الماوردي على أنه تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود، يختلف حكمه باختلاف حاله وحال فاعله، فيوافق الحدود من وجه وهو أنه تأديب استصلاح وزجر يختلف بحسب اختلاف الذنب، ويخالف الحدود من ثلاثة أوجه: أحدها أن تأديب ذي الهيبة من أهل الصيانة أخف من تأديب أهل البذاء والسفاهة لقول النبي (ص) : أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم، فيتدرج في الناس على منازلهم. فإن تساووا في الحدود المقدرة فيكون تعزير من جل قدره بالإعراض عنه، وتعزير من دونه بالتعنيف له، وتعزير من دونه بزواجر الكلام وغاية الاستخفاف الذي لا قذف فيه ولا سب، ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الحبس الذي يحبسون فيه على حسب ذنبهم وبحسب هفواتهم... ثم يعدل بمن دون ذلك إلى النفي والابعاد... ثم يعدل بمن دون ذلك إلى الضرب ينزلون فيه على حسب الهفوة في مقدار الضرب وبحسب الرتبة في الامتهان والصيانة...

والوجه الثاني أن الحد وإن كان ما حدث عنه من التلف هدرا فإن التعزير يوجب ضمان ما حدث عنه من التلف... الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة ١٩٦٦، ط٢، ص ص ٢٣٦-٢٣٨. وذكره عبد المجيد الشرفي في الاسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩٠، ص ص ١٢٣-١٢٤.

٩) يقول اسبينوزا في تحليله للأزمة الدينية ونقده للكنيسة: ولقد بحثت عن سبب هذا الشر ووجدته دون عناء في النظر إلى مهام تنظيم الكنيسة على أنها شرف وإلى وظائف القائمين بالعبادة على أنها مصدر للدخل، فأصبح الدين عند العامي اسباغا لمظاهر التكريم على رجال الدين، ومنذ أن شاع هذا الفساد داخل الكنيسة فقد استحوذت رغبة جارفة في دخول الكهنوت على قلوب أكثر الناس شرا، وانقلب الحماس لنشر الدين إلى شهوة وطموح مزر. وتحولت الكنائس إلى مسارح لا يسمع فيها الفرد علماء الدين بل خطباء الكنيسة الفصحاء الذين لا رغبة لديهم في تعليم الناس بل يستهدفون إثارة الاعجاب بهم، وينالون علنا من المنشقين عليهم، ويفرضون تعاليم جديدة لم يتعودها أحد لاثارة دهشة العوام. وقد أدى هذا الموقف بالضرورة إلى صراع مر وإلى حسد وحقد لم تستطع السنوات الطويلة التخفيف من حدتهما، فلا عجب أن لم يبق من الدين الأصلي إلا العبادة الخارجية، وهي عند العامة أقرب إلى التملق منها إلى عبادة الله، إذ لم يعد الايمان إلا تصديقا أعمى بأوهام متعصبة وأية أوهام متعصبة؟ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، دار الطليعة، ط٢، ١٩٨١، ص ص١١٥-١١٦.

١٠) بهذا المعنى لم تكن حركة الاصلاح إلا عودة إلى الأصل أيضا، أي محاولة لمعالجة آثار الحقبة التي دشنها القديس بولس، الباني الحقيقي للكنيسة كمؤسسة. H. R. Trevor-Roper, De la Réforme aux Lumière, Gallimard, 1972.

ومن هنا أيضا الروح المحافظة التي تغزو الفكر الديني عندما يتحول إلى فكر دولة (زمنية)· يقول بوسويه Bossuet في رده على التحرريين المسيحيين من هنا ندرك بوضوح الأصل الصحيح للكاثوليكي والملحد· فالملحد هو من كان لديه رأي: وهذا معنى الكلمة نفسها· وماذا يعني لديه رأي؟ يعني اتباع المرء رأيه الخاص، وشعوره الخاص· أما الكاثوليكي فكاثوليكي أي عالمي، فهو يتبع رأي الكنيسة بلا تردد، ودون أن يكون له رأي خاص··، Première instruction pastorale sur les promesses de l'Eglise 1700,

الجزء السابع عشر، ص ١١٢· أنظر بول هازار، أزمة الضمير الأوربي ١٦٨٠-١٧١٥، دار الشروق، ١٩٨٧، ص ٢٠١·

وقارن مع ما يقوله سبينوزا في الموضوع نفسه: إن من يضهد الشرفاء محبي العدل لأنهم يختلفون معه في الرأي ولا يعتنقون نفس العقائد أو نفس حقائق الايمان، إنما هو عدو المسيح الحقيقي· ذلك لأننا نعلم أن حب العدل والاحسان يكفي ليكون الانسان مؤمنا· ومن يضطهد المؤمنين يكون عدوا للمسيح· ويترتب على ذلك، أخيرا، أن الايمان يتطلب عقائد تحث على التقوى وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر مما يتطلب عقائد صحيحة، ولا يهم بعد ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد محتويا على ذرة واحدة من الحقيقية· ص ٣٥٩، وكذلك ومن ناحية أخرى فإن الأسس التي تقوم عليها الفلسفة هي الأفكار المشتركة، وهذه يجب أن تستخلص من الطبيعة وحدها· أما الايمان فأسسه هي التاريخ وفقه اللغة، وهي أسس ينبغي أن تستمد من الكتاب والوحي وحدهما، كما بينا في الفصل السابع· فالايمان إذن يكفل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يتفلسف، حتى ليستطيع أن يفكر كما يشاء في أي موضوع دون أن يكون بذلك قد ارتكب جرما، وهو لا يدين إلا من يدعون الناس إلى العصيان والكراهية والمنازعات والغضب، بوصفهم الخارجين على الدين ودعاة الفتن· ص ٣٦٣·

(١) هناك صعوبة في تحديد معاني المصطلح القومي والوطني في اللغة السياسية العربية المعاصرة. ومنشأ هذه الصعوبة هو أن صفة القومية قد ارتبطت عندنا في القرن العشرين، بحركة قومية محددة هي الحركة العربية، فصار القومي هو تلقائيا المؤمن بتوحيد الوطن العربي، في مقابل القطري الذي يؤكد على شرعية التقسيم السياسي الراهن للمنطقة العربية، وثبات حدوده. ولكن القومية تعني في الأصل والواقع، نموذجا لفهم ومعالجة أمور السياسة المدنية، من منطلقات المراهنة على أسبقية اللحمة الوطنية، أو الانتماء للإقليم الواحد، وللدولة وللقانون الواحد، في مواجهة نظرية السياسة واللحمة الدينيتين. والنظرية القومية هي الأساس الفلسفي لقيام الدول جميعا في العصر الراهن، سواء كانت هذه الدول معبرة عن قوميات وأمم واحدة أم لا. لذلك كل محاولة لكسر هذا التقسيم الدولوي تبدو وكأنها تهديد لفلسفة النظام الدولي. فهي تعبر إذن عن نمط من العلاقة داخل الدولة بين المجتمع والحكومة، كما تعبر عن نمط من العلاقة بين الدول على اساس احترام السيادة المطلقة للدولة، وحيازة كل أمة على دولة. فهي دولة المواطنية من جهة، ودولة السيادة القانونية الحديثة من الجهة الثانية. وقد استخدم مصطلح الوطنية حديثا للتعبير عن نموذج الدولة هذا مقارنة بنموذج الدولة التقليدي، الامبرطوري والاستبدادي القهري. والواقع أن الوطنية مصطلح أوسع من القومية، يعكس محبة الوطن والجماعة الوطنية، مهما كان نموذج الدولة القائمة فيهما. وإذا كانت عبارة الدولة الوطنية توحي مباشرة بالدولة ذات النموذج القومي، فإن استخدام الوطنية كصفة، يختلط لا محالة بالوطنية كتعبير عن ولاء عام وإنتماء. والحقيقة أن الترجمة الأصح للفكرة القومية هو الدولة القطرية، أي التي يكون فيها القطر وليس الجماعة الدينية أو الثقافية محور الانتماء. فليس للفكر القطري في الوطن العربي نفسه من قيمة إلا بما يعتبر تجسيدا للفكرة القومية ذاتها، في مواجهة الفكرة الدينية. فالنموذج القومي للدولة، أو الفلسفة القومية هي التي

تقف في الوقت نفسه وراء الفكرة العربية الوحدوية والفكرة القطرية، أو القوميات المحلية. وإذا كان محذور استخدام مصطلح القومية للتعبير عن الدولة الحديثة قائم في خطر خلطه بالفكرة القومية العربية، فإن محذور استخدام فكرة الوطنية هو التوحيد بين نمط دولة معين وفكرة الانتماء للوطن، كما لو أن الوطنية قد ولدت مع الدولة القومية الحديثة، ولم يكن هناك في الماضي حمية جماعية ووطنية، أو كأن الدولة القطرية ليست مستندة على فكرة القومية.

وكل هذا يعكس بالأحرى الالتباس العميق الذي تعيشه فكرة الجماعة العربية والجماعات القطرية الحديثة. ويشكل هذا الالتباس تعبيرا إضافيا عن التناقضات الحقيقية التي ولدتها هذه الفلسفة عند الجماعات التقليدية، والتي قادت إلى ضياع المعايير التي تقيس بها الشعوب هويتها بدل أن تساعدها على بلورة وجودها السياسي بشكل أفضل. قارن أيضا مع مصطلحات المناقشة التي كانت سائدة في نهاية القرن الماضي، في دفاع جمال الدين الأفغاني عن العصبية الدينية ضد العصبية الجنسية، ويعني بها الوطنية أو القومية. محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني، دار الحقيقة، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص ٣٦٠-٠ وقد لجأنا إلى استخدام مصطلح الدولة الوطنية للتعبير عن الدولة القطرية الحديثة بسبب شيوعه، وحتى نتجنب الخلط مع الفكرة القومية العربية، وحاولنا أن نبقي على استخدام مصطلح القومية للتعبير عن الفلسفة الكامنة وراء نشوء نموذج هذه الدولة والسياسة الحديثتين، وذلك في مقابل مفهوم الدولة التقليدية، حيثما اعتقدنا أن السياق لا يساعد على الخلط.

١٢) في النظام القديم، على مختلف نماذجه، كان السلطان بماله من تفويض إلهي - مباشر أو غير مباشر بوصفه أداة تطبيق الشريعة، أو ضرورة لها - مسؤولا أمام الله. ومن يكون مسؤولا أمام الله لا يمكن أن يكون مسؤولا أمام العبد، أو أن يقبل السؤال أمام الرعية. حتى كادت مخالفة السلطان تتحول، مهما كان ظلمه

أو كفره، إلى مخالفة الدين. وفي هذه الحالة ليس أمام الناس من وسيلة لمقاومة الظلم إلا الرجاء والدعاء على الملوك أو لهم بالهداية والصلاح. فبديل ذلك، كما قال بعض الفقهاء، الفتنة المدمرة. وهذا هو الذي جعل الأدبيات السياسية الاسلامية بصفة عامة أقرب إلى فلسفة النصيحة منها إلى العلم السياسي الحقيقي.

١٣) لعل موقف الفقهاء من السلطة يعبر أكثر ما يمكن عن هذا الشعور العميق بأهمية وجود سلطة لا سلطة فوقها حتى لو لم يكن الامام نموذجا للورع والتقوى. ولعل ما يميز رجال الدين المسلمين عن رجال الكنيسة في القرون الوسطى هو أنهم فهموا منذ البداية أن الدولة القهرية لا تقبل المساومة في السيادة وإلا أخفقت في لعب دورها وأجهضت فكرتها. ولذلك لم يطمحوا أبدا إلى الحلول محل السلاطين في الحكم. كان كل همهم وكل صراعهم يتجسدان في فرض الالتزام بالدين على هؤلاء مع الاعتراف لهم بالسيادة المطلقة. والواقع أن غياب السلطة الدينية المنظمة كان يعني عمليا أنه حيثما يختلف العلماء في حكم، وهم بالضرورة مختلفون، فإن ولي الأمر هو الذي يختار ما يراه محققا للمصلحة. فهو الحكم الأخير. وقد سمح هذا للبعض بالقول أن السلطان في المجتمع الاسلامي هو حاكم ديني وزمني معا. والواقع أنه ممثل للسيادة السياسية.

وبالمقابل لم يكن صراع الكنيسة والدولة في العالم المسيحي الأوربي نتيجة للاختلاف في منظومات القيم والاعتقاد بين الأمراء والبابوات. فقد كان الجميع ينتمون بحق وقوة للمسيحية، وكان الأمراء أكثر تدينا من سلاطين المسلمين. لقد كان مصدره الصراع على هذه السيادة نفسها، وذلك بسبب اعتقاد البابوات أن تمثيلهم للمسيح يفرض أن تكون لهم الكلمة الأخيرة، ودور الحكَم في كل خلاف أو نزاع. وكان من نتيجة ذلك نشوء الصراع داخل النخبة الحاكمة على السلطة العليا، وبالتالي تفجر أزمة السيادة، وما قادت إليه من صعوبة التوصل إلى توحيد السلطة وبناء الدولة كتجسيد لهذا التوحيد والمركزية السياسية. وإذا كانت

الخمينية قد مثلت استثناءا بما قدمته من مثال خاص، وأعتقد مؤقت، على وضعية يكون فيها الفقيه هو السيد في مواجهة الرئيس أو الإمام أو السلطان، فقد كانت التجربة الحديثة للوهابية خير مثال للتقليد الاسلامي الذي يسلم فيه الفقيه مقاليد السلطة القهرية والإمامة للقائد العسكري والسياسي، دون أن يعني ذلك أنه يسلم له أو يستمد سلطته منه.

١٤) الواقع أن التاريخ الاسلامي لم يكن يجهل مبدأي العقل والطبيعة. فقد كان الاجتهاد بما هو استخدام للعقل في تطوير الشريعة والإضافة إليها تعبيرا عن امكانية التغير والتجديد بالمفهوم الحديث للحق. كما كان نفي العصمة الدينية عن الملوك أو المسؤولين أو البشر عامة، مصدرا لتقدير قيمة السياسة الاصطلاحية. وهما مصدرا تفوق النظام الاسلامي في ذلك الوقت بالمقارنة مع المجتمعات الأوربية الوسيطة.

١٥) عبد الله العروي على حق حين يقول، لم يكن استيلاء الأعاجم على دولة الاسلام هو سبب الحكم المطلق بل العكس هو الصحيح. إن الفصم الاجتماعي العام، الذي تسبب فيه نظام السلطنة هو الذي فتح الطريق إلى حكم الأعاجم الأكثر بعدا عن الدعوة العربية الاسلامية. مفهوم الدولة، م م. ص ١٠٨.

١٦) ومن هنا يمكن القول أن فلسفة السياسة الجديدة، التي سوف تقود إلى الديمقراطية، تقوم على تفاؤل مبدئي في الانسان وقدرته الفطرية والعقلية. وهو ما كان يقف وراء ليبرالية البريطاني لوك في كتابه عن الحكومة المدنية، (١٦٩٠)، بالمقارنة مع الحكم المطلق الذي عبر عنه تشاؤم هوبز من الطبيعة الاجتماعية للبشر. أنظر

John Locke, Two Treatises of Government, Laslett, Cambridge, c u p 1960.

وتجسد فلسفة الأنوار الغربية المرحلة الأخيرة من مسيرة نقد النظام السياسي والأخلاقي الوسطوي القائم على الاستبداد والشرعية الدينية الكنسية في سبيل تأكيد شرعية السياسة المدنية الاصطلاحية، أي المستمدة من العقل والتجربة والمتمحورة حول حرية الفرد والاعتراف بحقوقه الثابتة. وهي الفلسفة الانسانية التي استمدت منها نظريات العقد الاجتماعي، والدولة الراعية. مثلا:

René Pomeau, l'Europe des Lumières, slatkine, 1981

Gilles Deleuze, Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume, puf 1953;

Paul Hazard, La pensée européenne au xviii° siècle, de Montisquieu à Lessing, fayard, 1963;

Ernest Cassirer, La philosophie des Lumières, trad. fr. fayard 1966.

J. J. Rousseau, Du contrat social, Oeuvres complètes, la Pléade, 1959.

وعن مغزى نظام التعليم في التقدم الحضاري والتنظيم السياسي

Condorcet, Rapport et projet de décret pour l'organisation générale de l'instruction publique, avril, 1792;

Chatrine Kintzler, Condorcet (L'instruction publique et la naissance du sitoyen), le sycomore, 1984.

١٧) في الواقع بقدر ما كان المبدأ الديني الموحد يتجاهل واقع التفاوت الواقعي والعملي بين الأفراد، بهدف تصعيده ودفع المجتمع نحو التسامي فوق شرطه

المادي، كان يجبره على أن يعبر عن نفسه بشكل أصم، من خلال تثبيت سلطة العرف كسلطة إضافية وموازية لسلطة الشرع. وكان من الطبيعي أن يبقى هذا التفاوت إذن محروما من التعبير عن نفسه عقيديا، ومن الوعي بذاته. وبالعكس بقدر ما تعترف الدولة الحديثة بهذا التفاوت، وتجعل من الطبيعي بالتالي التعبير الصريح عنه – ومنه التعددية الفكرية والسياسية – تدفع إلى تطوير الأدوات القانونية والسياسية العملية للحد منه. وهذا هو الهدف الرئيسي للسياسة في ما تنطوي عليه من تنافس على السلطة.

١٨) لذلك يكاد يكون تعميم التعليم المقياس الأساسي في تحديث الدول والحياة السياسية اليوم في كل الأقطار. فالتعليم أصبح يمثل خميرة الثورة السياسية في كل مكان، بقدر ما ارتبط تأسيس المنظومة التعلمية الوطنية بالفكرة والثورة القومية ذاتهما، منذ الثورة الفرنسية. واستمرار الأمية في أقطار العالم الثالث هي أحد مؤشرات تناقض وضعف الفكرة القومية بالمعنى الشعبي للكلمة، أي كدولة مساواة بين جميع الأفراد، وبناء للمواطن كإنسان حر وغاقل.

١٩) يقول علال سي ناصر بحق في تحليله لفكرة الدولة الحديثة وحقوق الانسان، إن الدولة لا تتعارض مع الضمير الفردي تعارض اللاديني مع الديني، أو العام مع الخاص، والحس السياسي مع نداء العقيدة الداخلي. فالأحرى أنها نوع آخر من الدين، أي حس ديني عام يختلط بأرفع القيم التي تسلم بها الدولة. وينقل المرء المسؤولية إلى الدولة حتى فيما يتعلق بالايمان، مجازفا باحتمال أن يستحدث – عن طريق حرية الفكر الدستورية والمكفولة – حقا في اللامبالاة لكي لا يعود يفكر مطلقا م.م.

٢٠) هذا هو الذي يجعل الفقه الاسلامي ظاهرة فريدة من نوعها، يقوم فيها الفقه وليس الحكومة بدور المشرع، ويستقل القاضي عن الدولة. أنظر

Joseph Schacht, Islamic Religious Law, in The Legacy of Islam, Oxford univ. press, 1979.

٢١) حول أهمية الطقوس والتبادل الرمزي ودورهما في تكوين الروح كماهية جماعية، أنظر

Marry Douglas, Natural symbols: explorations in cosmology, London, Barrie and Jenkis, 1973.

٢٢) حول نشوء الدولة العربية الحديثة في الوطن العربي وارتباطها بحركات التحرر المحلية وعقيدتها وبنياتها الخاصة، أنظر كتابنا (بالفرنسية) المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، دار نشر لاديكوفيرت، باريس ١٩٩١

٢٣) ومن هنا أيضا فإن مركز التوظيف الرئيسي في هذه السياسة هو تكوين الرئاسة وتربية الزعامة والإمام، في حين تعتمد السياسة القومية الحديثة على تربية المواطن، بما هو مصدر للرئاسة ومنبع للسلطة. إن القيادة لا تعود تختص في الدولة الحديثة بنخبة أو فئة اجتماعية أو عرقية معدة تاريخيا أو دينيا أو عرفيا لشغر هذا المنصب والدور.

٢٤) ليس من الممكن فهم ما حصل للعرب من فتوح صاعقة إذا لم نعرف درجة الايثار والتضحية التي أصبح العربي المسلم قادرا عليها في ذلك الوقت. وقصص هذا الايثار في الفداء بالدم أوالجهاد هي قصص الايمان نفسه. وقد استوعب مفهوم الايثار نفسه قيم الكرم العربي التقليدية وتجاوزها في التواضع الذي يرافقها، وفي الأخوة الشاملة والثقة والتفاؤل بالعالم. ومن هذه القصص المعبرة التي تعكس روح العصر الاسلامي، كما تمثلته السلطة والنخبة الاجتماعية، ماروي من أن عمر بن الخطاب جاءته، وهوخليفة، أربع مئة دينار. فجعلها في صرة. وقال لغلام عنده: إذهب بها إلى أبي عبيدة بن الجراح، وتمهل في البيت

حتى ترى ما يصنع بها. فذهب الغلام إليه وقال له: يقول أمير المؤمنين إجعل هذه لحوائجك. فقال أبو عبيدة: وصّله الله ورحمه. ثم نادى جارية عنده وقال لها: إذهبي بهذه السبعة إلى فلان، وبهذه الخمسة إلى فلان... حتى وزعها كلها. فرجع الغلام إلى عمر فوجده أعد مثلها إلى معاذ بن جبل. وقال: إذهب إلى معاذ وانظر ماذا يصنع بها. فذهب فأخذها معاذ ونادى جارية له. وقال لها: إذهبي إلى بيت فلان بكذا، وبيت فلان بكذا. فجاءت إمرأة معاذ فقالت: ونحن والله مساكين، فأعطنا. فما وجد معاذ في الصرة سوى دينارين. فعاد الغلام إلى عمر فأخبره، فسر عمر لهذا وقال: إنهم أخوة، بعضهم من بعض.

وفي القرآن وُثرون على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة.

٢٥) ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ، القصص ٥.

٢٦) مثل ما يمكن القول أنه في النظام الديمقراطي لا يفوض أي فرد حقه الطبيعي إلى فرد آخر بحيث لا يستشار بعد ذلك في شيء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع، [أي إلى كلية عامة اعتبارية هي المجتمع] الذي يؤلف هو ذاته جزءا منه، وفيه يتساوى الأفراد كما كان الحال من قبل في الحالة الطبيعية.، سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، م م. ص ٣٨٥، كذلك لا يفوض أي فرد في النظام الديني الاسلامي حقه الطبيعي في التواصل مع الله، إلى أي هيئة كهنوتية، بل يفوضه للجماعة، الذي يؤلف هو ذاته جزءا منها، وفيها يتساوى جميع المؤمنين.

٢٧) لقد غير ذلك من مفهوم الدين نفسه، فلم يعد يقتصر على المقدس والوحي، ولكنه أصبح يضم المساهمة البشرية المجسدة في الفقه. وفكرة الشريعة كما نستخدمها اليوم، أي تطبيق قانون مستمد من الفقه والاجتهاد هو أفضل تعبير

عن ذلك. وهذا هو الأصل فيما يردده المحللون من المستشرقين والعرب حول خلط الاسلام بين السياسي والروحي. وغياب أي تمييز بين الزمني والديني، سواء في ميدان الشريعة أو في ميدان القضاء أو السلطة، برنارد لويس، الحشاشون، بالفرنسية، دار كومبليكس، ١٩٨٢، ص ٥٦. وانظر كذلك مكسيم رودنسون، في كتابه الاسلام والرأسمالية.

والحال أن قوة كل عقيدة، مهما كانت، مرتبطة بقدرتها على ربط المبادىء السامية بالحياة اليومية وهي حياة فردية وعامة معا، أي سياسية. وكان انفتاح الاسلام كدين على العقل عبر الاجتهاد، وعلى الحقيقة السياسية الاصطلاحية عبر البيعة أو العهد، أو العقد، هو مصدر تفوقه في القرون الماضية بالمقارنة مع المذاهب الدينية التي انغلقت على تجربتها الروحية أو الباطنية، وتجاهلت الحقيقة الاجتماعية والتاريخية والعقلية. إن التوافق بين الدين والدنيا يبدو اليوم وكأنه مصدر مشكلة لأنه يطرح مسألة تغيير القيم المحركة للحياة المدنية والسياسية، ويصطدم ببطء التجديد والاجتهاد في الفكر الديني نفسه. وعلى كل حال لم يكن التوافق بين قيم الدين والدنيا، الذي جنب المجتمعات الاسلامية الفصام الذاتي، نموذجا للخلط بين السلطات. فقد كان هناك تمييز حقيقي بين القضاء والسلطة التنفيذية والسلطة التشريعية. كذلك التمييز بين القاضي والمفتي والسلطان. ولكن المشكلة كانت تكمن على ما يبدو لي في غياب القاعدة الدستورية لتنظيم العلاقات بين هذه السلطات، ومنع تحكم واحدتها بالأخرى.

٢٨) هذا التراجع الحقيقي والتاريخي لفعالية النظام الأخلاقي الديني، لم يجد تعويضه لا في الدولة القانونية ولا في الأخلاق السياسية الوطنية. ولأنه لم يستطع أن يحظى بالنظرية والفهم والوعي الذاتي الذي يستطيع به وحده أن يتحول من موت للأخلاقية القديمة إلى نشوء لأخلاقية بديلة، تحول إلى إنحلال وانحطاط أخلاقيين. فغياب هذا الفهم منعه من إدراك قوانين ما نسميه اليوم بعلمنة الشعور

العام، ومن ثم من امتلاك عناصر السيطرة على مسار التحول الجديد والتحكم به وتوجيهه أو إخضاعه إلى منظومة قيم جديدة. ولذلك ظهرت العلمنة هنا كتخل عن الأخلاق أكثر مما كانت مرتبطة بنشوء أخلاقية جديدة. والواقع أن العلمنة كبناء لأخلاقية وطنية جديدة ليست بالضرورة معادية للأخلاقية الدينية، ولم تكن معادية لها في الأصل، ولكنها إعادة صياغة لقيمها على أسس نظرية جديدة، أي إعادة عقلنتها، وإعادة توجيه تياراتها حسب أسبقيات ملائمة. وقد أكد ميثاق الحقوق الأمريكي الذي يعتبر من وثائق السياسة الحديثة (ديباجة إعلان الاستقلال، ٤ يوليو ١٧٧٦): نعتبر هذه الحقائق بديهية، أن جميع الناس يخلقون متساوين، وأن الخالق ينعم عليهم بحقوق معينة، غير قابلة للتصرف، وأن هذه الحقوق هي الحياة والحرية والسعي إلى السعادة ثم يتابع ذكر هذه الحقائق البديهية في إعلان فيلاديلفيا فيذكر منها: وجود كائن إلهي، والحياة الآخرة، وسعادة الناس العادلين، وعقاب الأشرار، وقدسية العقد والقوانين.

٢٩) لعل خير من وصف هذه المواجهة بين عالمي الغرب الصاعد وعالم العرب والمسلمين الجبرتي في كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق وشرح حسن محمد جوهر وعبد الفتاح السرنجاوي والسيد ابراهيم ساليم، القاهرة ١٩٨٥؛ وكذلك كريستوفر هيرولد، بونابرت في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

٣٠) أنظر مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢.

٣١) يقول رشيد رضا في ذمه للسلطنة: إن محاربة الاستانة للعلم والدين، ومطاردتها للعقلاء والعارفين، يفوق ما يتخيل المتخيلون، لأنها أضعاف مايروي الراوون. إن أكثر المطبوعات العربية الجديدة التي تعد في مصر من آيات الإرتقاء

التي استعدت أو تستعد بها الأمم لأن تحكم نفسها بنفسها هي في الولايات العثمانية من أشد الجنايات وأعظم الجرائم، تضطرب لذكرها القلوب وترتعد الفرائص... مختارات سياسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠، ص ٩٦.

٣٢) بالرغم من احتفاظ الخطاب السياسي العربي المعاصر ببعض ملامح الرمزية الدينية فمن الواضح أن القيم الأساسية التي تؤسس لهذا الخطاب، بما في ذلك عند الحركات الاسلامية المدافعة عن الهوية والخصوصية، هي القيم الحديثة. فجميع القوى والتيارات السياسية تنظر لشرعية ممارستها السياسية وتبرر وجودها نفسه، في الكفاح ضد النظم الراهنة، من منطلق الحرية والديمقراطية والوطنية والتقدم ومساواة المرأة والتعددية. وحتى فيما يتعلق بشعار الحكومة الاسلامية فإن الحركات الاسلامية، لا تنفي عنها صفة التيوقراطية فقط، ولكنها تعرض شعارها على أنه التجسيد الأعمق لمبدأ الحرية والديمقراطية. وهي تتحدث بالمثل عن ديمقراطية الاسلام وفكرة التقدم فيه. وبالرغم من حديثها عن الأمة الاسلامية، نراها تقبل بأن تكون تنظيماتها وطنية محلية مستقلة. بل هي تتنافس على أسس وطنية فيما بينها، وتعطي لنفسها صفة الخصوصية بالمقارنة مع بعضها البعض. وبعضها لا يقبل الحديث عن الدولة العربية، ويركز على الأمم العربية المتميزة. أنظر مثلا أعمال ومناقشات ندوة المستقبل الاسلامي التي عقدت في الجزائر في ٤-٧ مايو ١٩٩٠، وضمت العديد من مسؤولي هذه الحركات، وكان فيها موضوع الحريات والديمقراطية ومساواة المرأة مركز المداولات.

٣٣) مثلا خير الدين التونسي، الكواكبي، الأفغاني، عبد الله النديم، أديب إسحق واخرون. أنظر كتابنا إغتيال العقل، التنوير، بيروت ١٩٨٥.

٤٣) يقول رشيد رضا: فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوربيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال

الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إدارة الأفراد فمنهم من نال أمله على وجه الكمال كاليابان، ومنهم من بدأ بذلك كايران، ومنهم من يجاهد في سبيل ذلك بالقلم واللسان، كمصر وتركيا. ويضيف لا تقل أيها المسلم أن هذا الحكم أصل من أصول ديننا فنحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الاوربيين، والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمثالك بأن هذا من الاسلام ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين في الاستانة وفي مصر ومراكش...، مرجع مذكور، ص ٩٧.

٣٥) بالرغم من تمايزهما واختلافهما ليس الصدام بين المبدأ القديم الديني والمبدأ الحديث الوطني حتميا. وقد دلت التجربة التاريخية على أن المكتسبات الجديدة تضاف إلى المكتسبات القديمة، لتخلق تركيبا أصيلا قد يكون أعظم أثرا. ولا شك أن القومية الحديثة التي التصقت في اليابان بالعصبية الدينية القديمة هي التي أعطت الروح الجديدة للتشكيلة اليابانية، وبعثت الأمة التقليدية في شكل دولة قومية حديثة أقوى مما كانت عليه من قبل. لكن من الصحيح أيضا أن أصل الصدام هو حسم مسألة الأسبقية. عن التجربة اليابانية، أنظر، عبد الغفار رشاد، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٤.

٣٦) أنظر كتابنا، بيان من أجل الديمقراطية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٧٤.

٣٧) هناك على ما يبدو لي ارتباط عميق بين نمو روح التقوقع القطري وتفاقم نزعة التمييز الإجتماعي. وقد دعمت النزعة القومية، المرتبطة بفكرة الدولة القطرية ذات السيادة، بشكل قوي، روح التمييز داخل الدولة بين مختلف فئات المواطنين، بقدر ما أدت إلى تكسير الدول الامبرطورية الكبرى، وتضييق روح

المدنية والحد من آفاق التقدم والنمو الحضاري والمدني في الأقطار الصغيرة. وبهذا المعنى كانت الدولة القومية في العالم الثالث، في أغلب الأحيان، نفيا للمبدأ القومي التاريخي، بما هو بالأساس مبدأ المساواة القانونية والأخلاقية، والثورة على التمييز والمراتبيات الثابتة الطائفية التي كان يقوم عليها استقرار النظام القديم. والواقع أن المساواة لا يمكن أن تقوم دون وجود الحرية كأساس للمواطنية. أنظر في هذا المجال كتابنا نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

٣٨) أنظر، أبو خلدون ساطع الحصري، حول القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥؛ مصطفى دندشلي، مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي، حزب البعث العربي الاشتراكي، ٤٠-١٩٦٣، ١٩٧٩؛ مارلين نصر، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢-١٩٧٠، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٤؛ باسيل كبيسي، حركة القوميين العرب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٤، ١٩٨٥.

٣٩) حول تجارب الوحدة، القومية العربية في الفكر والممارسة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٠؛ وكذلك، وحدة المغرب العربي، مركز دراسات الوحذة، ١٩٨٧.

٤٠) عبد القادر زبادية، دور الاسلام والعربية (لغة وثقافة) في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي؛ طارق البشري، الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام؛ أحمد كمال أبو المجد، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والاسلام في كتاب، القومية العربية والاسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الواحدةالعربية، بيروت، ١٩٨٠. وانظر كذلك مقالتنا، العروبة والاسلام، مجلة

الوحدة، ١٩٨٩٠

٤١) الدولة ضد الأمة، وكذلك، لفهم آلية هذا الانقسام العصبوي في إطار السياسة الحديثة، والمزيد من التفاصيل حول إشكالية الطائفية في المجتمعات العربية، نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة، م م٠ وكذلك فؤاد خوري، أئمة وأمراء،دار الساقي، لندن ١٩٩٠

٤٢) للمزيد من التفاصيل، مقالتنا أزمة الدولة القومية ومستقبل النظام العالمي، الفكر العربي، ع٥٣، ١٩٨٨٠

٤٣) مقالتنا، الاسلام وعلاقات السلطة الاجتماعية، مجلة المستقبل العربي، ١٩٨٩/١٠، وكذلك الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، المؤتمر القومي العربي الأول، تونس، ١٩٩٠٠

القسم الثالث: الأصولية ونقد الدولة

١) فالاسلام كما يقول حسن البنا نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا: فهو دولة ووطن، أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة، أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون، أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة، أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة٠ مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط٢، بيروت المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٧٤٠

٢) إن الدوافع تبدوا هنا إذن بالاساس قومية ووطنية تهدف إلى تدعيم قدرة المجتمع الاسلامي والعربي على التطور ومنافسة الأمم الأخرى٠ أما استمرار

الصراع، وتحوله إلى نزاع عدائي، فليس له سبب آخر إلا سعي التحديثيين أو العلمانيين، بالتحالف مع الخارج، إلى تحطيم هذه النواة الحية والقضاء على المستقبل العربي الاسلامي. يصف عبد الله النفيسي هذا الموقف فيقول: وهي حركة تزكية للفرد وتعبئة للجماعة: حركة بناء ديني...وحركة تغيير اجتماعي عام لا تستغني بجهد الفرد ولا تقتنع بإصلاح أمره الخاص...وهي حركة دعوة إصلاح وفي الوقت نفسه حركة جهاد. مستقبل الصحوة الاسلامية، في كتاب، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/جامعة الأمم المتحدة، بيروت ١٩٨٧، ص٣٢٣-٣٢٤.

٣) ظهرت الحركة الاسلامية في أواخر العشرينات كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعنى العقائدي الحضاري السياسي، فليس التيار الاسلامي طارئا، وإنما هو الأصل، ثم بدأ التضييق يأخذ عليه السبل، وانطمر سنوات قليلة قبل أن يطفو على السطح من جديد. أنظر، طارق البشري، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، دار الشروق بيروت/القاهرة، ١٩٨١، ص٣٩.

٤) وكذلك، وكل أمر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذه قيام حكم إسلامي ودولة إسلامية. عبد القادر عودة، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٥١، ص ٦١-٦٨.

٥) هذا هو الموقف العام لمثقفي التيارات اليسارية والقومية عموما. ولا شك أن هذا الموقف يعكس واقع الصراع السياسي، ويرد في جزء منه على موقف بعض الاسلاميين في تكفير الشيوعيين والقوميين، أو ما يطلق عليهم اليوم عموما العلمانيين. لكنه يتجاوز في عمقه رد الفعل ليعبر أيضا عن رؤية فلسفية وتاريخية.

٦) انظر حسن حنفي، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠. وكذلك، الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، ١٩٨٧.

٧) على سبيل المثال، عبد الباقي الهرماسي، الاسلام الاحتجاجي في تونس، والحبيب الجنحاني، الصحوة الاسلامية في بلاد الشام، في الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م م. كذلك سمير أمين في أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥.

٨) في مثل هذا التحليل وقع عبد الله العروي الذي يتساءل فيما إذا لم يكن سبب ظهور هذه الحركة الدينية، أشياء مثل السياسة التعليمية؟ وقد تشير إلى العوامل أو التأثيرات الخارجية عن الدول العربية وتأثيرات الدول العربية في بعضها البعض وهي تأثيرات واضحة مثل التمويل وغير التمويل. ثم نلاحظ أن هذه الحركة ظهرت وتطورت بعد سياسة تعليمية معينة. أما سياسة تشجيع مدارس تقليدية أو كتابية والمدارس الدينية إلخ فمن الواضح أن هذا النوع من التعليم ينمي هذا الاتجاه. ثم ثالثا إن هذه الظاهرة هي دليل فقط على الحدود التي تكلمت عنها وهي الحدود الموضوعية التي منعت الدولة من تحديث المجتمع. أنوال، ١٤ أكتوبر ١٩٨٩. هذا ما تعتقده بعض السلطات العربية التي تسعى إلى نشر التعليم الأجنبي ومحاربة التعريب باعتباره من مصادر نقل القيم الدينية. والحال أن التغريب هو من أهم عوامل نمو التطرف الاسلامي، لما يبعثه من شعور بالتمزق والاحباط، في حين أن التعليم الديني الفعال والصحيح يلبي حاجة فعلية قائمة ويساهم بالتالي في تحقيق الرضى والاستقرار بدل تعميق القلق والاحباط.

٩) لعل الانتشار الواسع الذي لقيه كتاب نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري يعبر خيرتعبير عن رسوخ هذه الفكرة في أذهان قسم كبير من

النخبة المثقفة. فهو يحاول أن يقدم لها البرهان الساطع والقاطع على استمرار هذه البنية التقليدية التي تكونت منذ القرن الثاني للهجرة، والتي ما تزال تتحكم بالثقافة والعقل العربيين. ولعل مفهوم العقل العربي نفسه، كماهية ثابتة، تتكون وتبقى وتستمر، وتتجاوز الزمان والمكان، يقدم بذاته التفسير المطلوب.

١٠) يمثل محمد أركون النموذج الأرقى لهذا الفكر الوضعي التقليدي، وللتمايز الذي يقيمه بين الحداثة والتقليدية. ولكن بعكس الآخرين، يخفي أركون هذه النزعة الوضعية المبسطة تحت ستار كثيف من المفاهيم التاريخية والاجتماعية. أنظر،

-Lectures du Coran, Paris, ١٩٨٢

١١) لكن على مستوى آخر، ساهم هذا الموقف في حرمان العقل من نقد العقلانية نفسها وشكل نوعا من الضمانة المطلقة أو التوقيع على بياض لدعاتها. وكان من نتيجة ذلك أن ضعفت الحيطة من انزلاق العقل وضلاله، وهذا الضعف في الحيطة والحذر اتجاه التيار العقلاني، في السياسة والمجتمع معا، هو الذي يفسر السهولة والسرعة والضخامة التي تطور بها الفكر العنصري، النازي والتمييزي، وما يزال، كشكل من أشكال ضلال العقلانية التي أعطيت، مقابل العقائديات الأخرى، نوعا من الثقة العمياء وإيمان العجائز. أنظر اغتيال العقل، م.م.

١٢) مشكلة العداء للاسلام أنه وهو يعامل جميع التشكيلات العقدية الاسلامية على أساس أنها بالواقع أو بالقوة تنظيمات جهاد وتكفير وهجرة مقنعة أو مستورة، يحرم نفسه من القدرة على بلورة أي سياسة حقيقية إسلامية. فمثل هذه السياسة تحتاج إلى معرفة الاختلافات داخل حضور الاسلام والتسليم بها، وتحديد أهداف مقبولة وطنيا وإسلاميا لمعالجتها. فمن المقبول وطنيا وإسلاميا العمل لتوجيه القوى الاسلامية عموما في اتجاه القبول بالشرعية والعمل ضمن أفق نظم

دمقراطية. ولكن لو اعتقد المسؤولون في دولة من الدول أن الاسلام في كل تشكلاته يمثل خطرا على السلطة، لعنى ذلك، إضافة لما يحمله من خطر الاعتقاد بضرورة مواجهة الاسلام كدين، وبالتالي التعرض للنواة الحية للهوية المحلية، ضرورة ضرب حصار عام على الاسلام السياسي عموما، وتحويل الجناح الواسع منه، أعنى غير الجهادي والعنفي، بالقوة والقهر، إلى نموذج جهادي. وهو ما يحصل اليوم في الكثير من الأقطار اعتقادا من بعض السلطات أنه بذلك يسهل تعرية الاسلاميين أمام الرأي العام المحلي والعالمي لتبرير القضاء عليهم بالعنف والقوة. والحال أن هذه السياسة تقود مباشرة إلى عكس الأهداف التي ترمي إلى تحقيقها، أي لا تخدم في الواقع إلا النموذج المتطرف الذي يبرهن بذلك للآخرين على خطأ الاعتقاد بإمكانية العمل من داخل الشرعية. ومن جهة أخرى، يبدو العمل في نطاق التفكير بمشاكل الاسلام أو تجديده، بالنسبة للمثقفين المحدثين عموما، كما لو كان سعيا ضائعا، ودون مردود، سياسي أو مادي أو معنوي. فهو انشغال لاجدوى منه بإعادة ترتيب وتنظيم شأن عام وبيت العامة من الناس، حتى يتعرفوا على أنفسهم فيه، في حين أن الفكرالعربي لم يهتم حتى الآن إلا ببيوت الخاصة وحاجاتهم ونظمهم الفكرية.

١٣) هل نعتقد مثلا أن يكف الجمهور الاسلامي عن استخدام الاسلام في التعبئة السياسية أو الوطنية لو أمكن إقناعه بأن الاسلام الاصلي، أو أن القرآن، لا يطالبان بالربط بين الدين والدولة؟ وهل من الممكن حصول هذا الاقناع؟ وباسم ماذا وكيف؟ هل يكفي أن يكون مفهومنا للسياسة صائبا، حتى نجعل الواقع يعمل في السياسة حسب المفهوم الذي نعتقد أنه الصواب؟

هذا لا يعني أن ليس لهذه المعركة العقدية معنى بالطبع. فهي ترتبط مباشرة بالمعركة السياسية الرامية إلى كسب الشرعية أو تدعيمها أو بنائها. أما معركة الوجود فهي محسومة مسبقا.

١٤) هذا هو الذي يجعل من موضوع التغريب والتعريب موضوعات دائمة الحضور في الثقافة العربية الاسلامية. ويرتبط التغريب أساسا في الذهن الشعبي بالنخب المحلية التي ينظر إليها وكأنها الخليفة الطبيعية للغرب، والركيزة الثابتة لنفوذه. وقد أصبح مفهوم الغزو الثقافي من المفاهيم المسيطرة على المناقشة في ميدان الثقافة. أنظر مثلا المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، أعمال ندوة الكويت التي نظمتها لجنة الغزو الثقافي في آذار مارسر١٩٨٣، مساهمة سميح فرسون، الثقافة والتبعية: الغزو الثقافي للعالم العربي. كذلك الأمانة العامة لمؤتمر الشعب العربي، مؤتمر مواجهة الغزو الثقافي الأمبريالي الصهيوني للأمة العربية، تونس ٢٩ آذار مارس ١٩٨٢؛ نزار الحديثي، سياسة التغريب في الوطن العربي، منشورات مركز الدراسات العربية، لندن ١٩٨٠؛ مسعود ضاهر، مواجهة الغزو الثقافي الامبريالي الصهيوني للمشرق العربي، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط ١٩٨٩؛ عبد المجيد النجار، صراع الهوية في تونس، دار الأمان للنشر والتوزيع، باريس ١٩٨٢؛ محمد الميلي، الجزائر والمسألة الثقافية.. المستقبل العربي، ع٤٥، نوفمبر ١٩٨٢.

١٥) هذا الخوف من تنامي التيارات الأقوامية داخل الجماعات الوطنية نفسها هو الذي يدفع اليوم التيار الاسلامي إلى التقرب من الفكرة العربية، بل والدفاع عنها. والواقع أن مفهوم الهوية والانتماء عند التيار الاسلامي ليس بسيطا ومبسطا كما توحي به بعض الخطابات السريعة أو الملاحظات العابرة. فإذا كان هذا التيار يضع فكرة الانتماء الاسلامي في مواجهة فكرة الانتماء العربي عندما يتعلق الأمر بالصراع على مستوى تكوين الهوية الجماعية العربية الإقليمية، فإنه لا يقبل بإضعاف العربية وفكرة الانتماء العربي داخل كل قطر عندما تتعرض هذه الفكرة لهجوم الجماعات الأقوامية. وفي مواجهة الغرب، أي في المعركة القومية، يكون الميل قويا لديه لوضع الاسلام والعربية على مستوى واحد، باعتبارهما مكونين

متلازمين للهوية الجمعية. فمحو الطابع العربي هو إضعاف للاسلام، وبالمثل يشكل إضعاف الثقافة الاسلامية والشعور بالانتماء للاسلام الحضاري، تهديدا حقيقيا للثقافة العربية.

١٦) يعتقد التحديثيون خطأ أن استيعاب التقدم يتوقف على تغيير العقائدية الدينية، أو مايسمونه الأفكار التقليدية، واستبدال عقيدة تقدمية بها، والآن يقولون حديثة أو حداثية. والواقع أن أكثر ما أساء لمسألة استيعاب التقدم الحضاري الخطيرة، في كل مكان وفي كل تاريخ، هو التشبث بما يمكن أن يسمى عقيدة التطور أو التقدم، أي فكرة أن للتقدم عقيدة. ذلك أن هذا لا يمكن أن يقود إلا إلى محنة التفتيش والمراقبة على الضمير وغلق آفاق النظر وأبواب التفكير. وتاريخيا دلت التجارب الشيوعية بعد أربعين سنة وأكثر أن عقيدة العلم والحداثة لم تخلق وضعا إجتماعيا وسياسيا وفكريا أكثر ملاءمة لاستيعاب التقدم العلمي، ولكنها سدت بالعكس من ذلك سبل هذا الاستيعاب باسم التقدم ذاته. وبالمقابل تحققت ثورة اليابان ونهضته في إطار التمسك بتقاليد وعقائديات على غاية من المحافظة والرجعية والتأخر، بمقاييس العصر، وليس لها علاقة إطلاقا بالقيم والمباديء الحديثة. لايعني هذا أن استيعاب التقدم يحتاج إلى عقائدية محافظة، ولكنه يعني أن حركة استيعاب التقدم ليس لها علاقة ضرورية بالفكرة التي يصنعها الفرد عنها لنفسه. إن القضية لا تتعلق بالعقيدة وحدها، ولكن يدخل فيها عامل موازين القوى الدولية، والإمكانيات المتاحة، والرصيد التاريخي العام للجماعة، إلخ. لابل إن تغير العقائديات وتقدمها يرتبط هو نفسه بتقدم الاستيعاب العملي، الطبيعي، وغير المفكر به، أي البراغماتي والتجريبي الذي يتم رغم العقائد والمذهبيات، لهذا التقدم. بمعنى آخر إن تنظيم هذا التقدم التجريبي وهو ما تقوم به العقائدية الاجتماعية، لا ينفصل هو نفسه عن طبيعة هذا التقدم وشكله وقوته. ويكاد المرء يأسى لحال أولئك الفلاسفة الذين مازالوا يرددون منذ عقود أن التعايش لا يمكن أن

يقوم بين التقدم والتقليد. وهم يرون أمام أعينهم كيف انقلب وضع العالم والمجتمع العربيين في عدة عقود رأسا على عقب، ولم يحصل في أي مجتمع في العالم أن طرح عليه وحاول أن يستوعب ما هو مطروح اليوم على مجتمعات المسلمين والعالم الثالث عموما. إن أي مراقب موضوعي يرى ضخامة ما يستقبله العالم العربي من جديد كل يوم، لابد أن يدرك أن المشكلة لا تكمن في نقص الطلب على الحديث والجديد والأجنبي، فكرا كان أم لغة أم صناعة وآلات وبضائع، ولكن في غياب القدرة على السيطرة عليه والتحكم به وتقنين استخدامه واستعماله. وهذا ما يخلق المخانق داخل عملية التحديث نفسها ويعيق تقدمها. وعنصر السيطرة والتشريع والاستيعاب القانوني والنفسي ليس، مع الأسف، والاعتذار من فلاسفة التحديث، مما يمكن أن يستورد من الخارج أو يستخرج من فلسفة القرن السابع عشر أو الثامن عشر أو التاسع عشر. إنه ثمرة التفكير الأصيل الحر والعملي والراهن.

١٧) أنظر، إغتيال العقل، م.م.

١٨) تجد وصفا لبعض ملامح هذا التراجع عند فرحان الديك، الأساس الديني في الشخصية العربية في كتاب الدين في المجتمع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢١-١٢٦.

١٩) تبرز ملامح أساسية من جدلية الصراع الحضاري هذا بين الثقافات في نظرية اشبنجلر الحضارية، أنظر، سقوط الغرب، (مترجم للعربية)، أو في نظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي، في A Study of History; Oxford univ. press, London 1972.

La civilisation des Arabes, Le sycomore, 1984 (2٠

٢١) كتابنا، الوعي الذاتي، الدار البيضاء، تونس، ١٩٨٧، ١٩٨٩.

٢٢) هذا ما أدركه أيضا عبد القادر زغل في إشارته لأهمية العلاقة بين التحديث الثقافي وأزمة الهوية في نمو الحركة الاسلامية. أنظر، الاستراتيجية الجديدة لحركة الاتجاه الاسلامي: مناورة أم تعبير عن الثقافة السياسية التونسية، الدين في المجتمع، م م. ص ٣٣٩-٣٥٠.

٢٣) هذا التقرب من الاسلام هو الذي دفع اليساريين إلى اتهام السلطات بتشجيع الحركات الاسلامية. والواقع أن النخب الحاكمة كانت تدرك اهتراء أسس الشرعية التي تعتمد عليها وتسعى من خلال تقربها من الاسلام أن تتراجع نحو الخندق الأخير للبناء السياسي الذي تتحمل مسؤولية قيادته. ولم تكن تعتقد أن بناء المساجد وزيادة البرامج التلفزيونية الدينية، وأسلمة شارات السلطة سوف تدفع إلى هذا التطور. وما كان لديها على أي حال أي خيار آخر. كانت تدرك أنها تدخل في تنافس ونزاع حقيقي مع الحركات الاسلامية حول استغلال الرأسمال الرمزي الاسلامي، لكنها كانت تعتقد أنها قادرة بما تملكه من قوة أن تدير بشكل عقلاني ومحسوب هذه الصحوة الاسلامية وتجيرها لصالحها.

٢٤) رغم اتساع دائرة النشاط الاسلامي والاهتمام العلمي بالحركات الاسلامية لا تزال المساهمات الجدية في تحليل الخطاب الاسلامي المعاصر ضعيفة جدا ونادرة باللغة العربية، وكلها مصبوغة بالنزعة السجالية السياسية. أنظر مثلا فؤاد زكريا، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، وفرج فودة، قبل السقوط، المذكورين. وبالنسبة للكتابات الأكثر تعبيرا اليوم عن الخطاب الإسلامي يمكن الرجوع إلى أعمال حسن الترابي وراشد الغنوشي ويوسف القرضاوي وفهمي هويدي ومحمد الغزالي وحسن حنفي ومحمد البهي، وغيرهم.

٢٥) ينبغي القول أن الذين يساهمون بشكل أكبر في تكوين الرأي العام وتغذيته بالمعلومات والأخبار هم الصحفيون. وفي العالم العربي ينقص الكثير من

هؤلاء التكوين المهني والعلمي. وهم ميالون بطبعهم إلى المبالغة. لكن المبالغات تأتي أيضا من طرف مثقفين كبار يعتقدون أن من المصلحة تضخيم الخطر حتي يتم القضاء عليه بأسرع وقت. وقد لعبت الثورة الايرانية دورا كبير في تأجيج المشاعر اتجاه الحركات الاسلامية، وعدم رؤية الدعوة الاسلامية إلا من زاوية تهديد الأمن أو التعامل مع الخارج أو الثورة الاجتماعية والسياسية. وقد تبنت مجلات وصحف عربية عديدة الحملة لخلق جدار يحد من انتشار الدعوة. وكان من المتعارف عليه أن تتهم الحركات الاسلامية بأنها تدفع إلى الطائفية والانقسام، كما كتب مطاع صفدي في مجلة الفكر العربي المعاصر، حول العرب والاسلام وتحديات المستقبل: فلا ينبغي أن ندهش إذا ما شاهدنا اليوم أنه مع امتداد الدعوات إلى الايديولوجيات الدينية، تعصف ريح الطائفيات والعنصريات والقطريات من شاطيء البحر المتوسط إلى عمقنا الآسيوي مشرقا وإلى جبال القبائل في الجزائر مغربا. أما ناصيف نصار فقد شعر أن من الضروري أن يحدد إطار المعركة للمناضلين القوميين، فكتب في العدد نفسه يقول: إن الحركة الثورية العربية تسير في خط معاكس للثورة السلفية، لا على صعيد التحرر الاستقلالي، بل على صعيد الأهداف البعيدة، هذه الأهداف التي يمكن اختصارها في هدف كبير واحد هو عقلنة الحياة الاجتماعية القومية على مختلف أصعدتها، لايرتاح أعداء العرب لتحقيقها، لأنها إذا تحققت تجعل من العرب قوة هائلة في العالم. ولذلك ستكون المعركة شاقة في السنوات المقبلة بين السلفيين الجدد، والثوريين التقدميين المناضلين من أجل التحرر الكامل والعقلنة.

٢٦) إن مايظهر بشكل أقوى في هذا الجدل اليومي هو في الواقع الصراع بين خطاب العلمانية الذي بدأ يمتلك أكثر فأكثر أدواته النظرية والمدافعين الصريحين عنه في المجتمع العربي، وخطاب الدولة الاسلامية. ولكننا لو دققنا النظر وجدنا أن هناك أكثر فأكثر، على مستوى الخطاب وموضوع الاختلاف، نوعا من التحالف

بين خطابات الدولة أو/ والمشايخ العلماء وخطاب الانتلجنتسيا الحديثة. وهذا نابع من أن المعركة تبلورت في النهاية حول قضية أولى تشغل الجميع معا، هي قضية علاقة الدين بالدولة، أو بالاحرى بالسلطة والسياسة عموما. فالدولة وقسم كبير من العلماء والمثقفون يشعرون أن قضيتهم قضية واحدة في منع التيارات الاسلامية من الاقتراب من الدولة، أي في النهاية في الحفاظ على النظام الراهن بالرغم من كل الانتقادات التي يوجهونها له على العديد من الأصعدة الأخرى. ومن الطبيعي أن يضعف هذا التحالف الاسلاميين ويعزلهم نسبيا. لكن عزلتهم هذه لاتنبع في الواقع من قوة التحالف المناويء بقدر ماتنبع من نجاح هذا التحالف في نقل الصراع إلى ميدان الدولة والسلطة السياسية. فقد أجبرهم هذا على خوض المعركة على أرضية خصومهم وحرمهم من إظهار قوتهم في ميادينهم ومواقعهم الحقيقية، الدينية والأخلاقية والاجتماعية والثقافية، وسمح بتشديد العزلة من حولهم على مستوى الرأي العام الذي قد يتعاطف معهم على قضايا أخرى لكنه يتردد في التسليم لهم بالسلطة.

وبشكل عام، وإذا أردنا الاختصار، قلنا إن الخلاف يكاد يتركز حول موقع الدين من/وفي الدولة، وإنه في الميادين الأخرى يكاد يكون هناك ميل عام إلى القبول بالتنازلات المختلفة الممكنة. ولأن المعركة تمحورت حول موضوع السلطة والدولة فقد اشتد التركيز على مفاهيم العلمانية والدولة الدينية أكثر فأكثر، وظهر كما لو أن الصراع هو بالأساس صراع بين المثقفين الحديثين وبين الحركات الاسلامية الجديدة، أي بين مايطلق عليه اليوم التيار الأصولي، بكل فئاته، والتيار العلماني أو القومي العلماني أو الحديث أو التحديثي.

٢٧) في محاولته تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس، يميز راشد الغنوشي موقف التيار الجديد عن موقف الأخوان المسلمين بالتأكيد على عنصر التدين العقلاني، ويضمنه ٢-النقد الجذري الصارم للأخوان، ومن هم على

شاكلتهم، في فهم الاسلام باعتبارهم ممثلين للسلفية في هذا العصر، نقدا لا يرى في الأخوان غير كونهم أكبر عائق في طريق نهضة الاسلام. . . ٣- إعادة الاعتبار للمدرسة الاصلاحية التي اجتهد الأخوان . . . في الحط من شأنها. . . ٥-إعادة الاعتبار للغرب وللتيار اليساري فيه بالذات، فخلافا للفكر السلفي الأخواني الذي لايرى في الغرب إلا مدنية مادية منحلة متداعية إلى السقوط، . . . نادى هذا التيار بضرورة الاستفادة من الغرب أيضا، في تنظيماته وثقافته وعلومه الانسانية. ٦- وفي مقابل اعتماد التدين الأخواني المقياس العقيدي في تقسيم الناس إلى مؤمن وكافر، اعتبر التدين العقلاني ذلك تهميشا للصراع الحقيقي، إذ التقسيم الحقيقي ينبغي أن يكون على أسس سياسية واجتماعية: وطني وخائن، ثوري ورجعي، فلاح وإقطاعي، إذ يمكن أن يكون مسلما عميلا وماركسيا وطنيا. الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م.م. ص٣٠٢.

٢٨) إن المجتمعات لاتخترع كما تشاء رساميلها السياسية، أي التراث الثقافي المتعلق بالسياسة، والذي تستمد منه الأفكار والمعاني والقيم المعبئة والمنظمة. ولعل الكثير ممن تحدثوا ومازالوا عن علاقة الفكر انسياسي الاسلامي الراهن بابن تيمية، أرجعوا ذلك إلى التعصب أو الروح التشددية التي تميز مدرسته الفقهية. والواقع أن العودة إلى تراث ابن تيمية في الاسلام الراهن راجع إلى الحاجة إلى نوع محدد أو جانب محدد من تراث الاسلام ، هو الجانب السياسي وضمنه أيضا جانب المقاومة والمعارضة، وهو الذي جسده دون مثيل في كل التاريخ الاسلامي ابن تيمية وابن حنبل، فأصبحت القيم التي تبلورت حوله والرموز جزءا من رأسمال جاهز للمقاومة والمعارضة. وكل فكر معارضة ومقاومة فكر متشدد وميال إلى التطرف، سواء كانت مصادره دينية أو علمية.

٢٩) في بحثه حول الاسلام الاحتجاجي في تونس يورد محمد عبد الباقي الهرماسي أرقاما مفادها أن ٢١ بالمئة من مستجوبيه من الاسلاميين كانوا أبناء

كوادر متوسطة و٤٦ بالمئة أبناء عملة حضريين أو فلاحين، أما ال٢٩ بالمئة الباقون فإنهم ينتمون إلى عائلات معدمة، أي إلى عائلات توفي فيها الأب أو أنه في حالة عجز بدني أو هو متقاعد لا يكاد يوفر لقمة عيشه.، ويستنتج: ولذلك، ليس مستبعدا من وجهة النظر هذه أن نؤكد على أن الحركة تطرح نفسها صدى لأصوات المستضعفين، وقوة ثأر للمعدمين. لكنه يذكر أيضا أنه إذا كانت النزعة الاسلامية تقدم نفسها صوتا للمستضعفين، فإنها لا تعني بذلك التدليل على أنها تمثل مجموعات معينة من الشعب، لأنها تريد نفسها ضمير الأمة بتمامه، في حركتها المستمرة.

في: الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، م.م.، ص٢٥.

والواقع، بالرغم من الادبيات العديدة والندوات المتكررة التي تناولت موضوع هذه الحركات والصحوة الاسلامية عموما، فإن الانتاج الأكبر في هذا الموضوع مازال من النوع السجالي لا العلمي، وأن القسم الأعظم منه هو من نصيب زعماء ومثقفي الحركات الاسلامية نفسها، على سبيل سعيهم لتقديم وجهة نظرهم للقاريء. بالمقابل لاتزال المكتبة العربية فقيرة جدا إلى الدراسات الاجتماعية والتحليلية لهذه الظاهرة. وفي هذا المجال يمكن ذكر دراسات طارق البشري وحسن حنفي وعبد الباقي الهرماسي وفؤاد زكريا المذكورة سابقا، وكذلك سمير أمين الاقتصاد السياسي للصحوة الاسلامية ، ونبيل عبد الفتاح، المصحف والسيف، مدبولي، القاهرة ١٩٨٤. وبالفرنسية: Olivier Carré et Gerard Michaud, Les Frères Musulmans 1928-1982, Gallimard/ Julliard, 1983, et Gilles Keppel, LeProphète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, la dé-couverte, 1984.

٣٠) لا ينكر الاسلاميون ما تنطوي عليه هذه المسألة من تعقيد وحساسية. ولذلك يكاد لا يخلو كتاب دعوة من التعرض لها والسعي لايجاد تخريجة دينية للتعامل مع الأقليات بطريقة ترضي العقيدة، أو ما يبدو أنه شروط عقيدية للتعامل مع غير المسلم، كما يرضي القيم المواطنية العصرية. وهم يبذلون دون شك جهودا كبيرة في اتجاه التوفيق بين المنظومتين في هذا المجال. لكن المشكلة لا تمثل فقط نقطة صدام دائمة بين الفكر الديني والعلماني، ولكنها مسألة خلافية بالنسبة للمفكرين الاسلاميين أنفسهم. يقول منير شفيق: ومن هنا كانت مشكلة العلاقة بين المسلمين والنصارى العرب من القضايا المعاصرة المطروحة بحدة أمام الفكر الاسلامي والعمل الاسلامي، في مواجهتهما لتحديات الغرب، أو في مواجهة مشاكل الداخل الاسلامي أو مواجهة مشروع المستقبل. ولكنها من جهة أخرى تتطلب من النصارى العرب تحديد موقف منها بعيدا عن نظرية المساواة العلمانية التي أثبتت فشلها، ومخاطرها عليهم وعلى المسلمين. ولعل موقفا منهم يحسم ولاءه لأمة الاسلام ودار الاسلام ودولة الاسلام وشريعة الاسلام، مع محافظتهم على عقيدتهم سوف يسهم بإغلاق منفذ خطير طالما نفذ منه الأعداء وشكل نقطة ضعف في جسم الأمة. الفكر السلامي المعاصر والتحديات، م٠م٠ ص ١٢٣-١٢٤.

وإلى مثل ذلك يصل يوسف القرضاوي الذي يرى أن غير المسلم الذي يقبل أن يحكم حكما علمانيا لا دينيا لا يضيره أن يحكم حكما إسلاميا. بل إن الكتابي الذي فهم دينه ويحرص عليه حقيقة ينبغي أن يرحب بحكم الاسلام فيأخذه على أنه نظام وقانون ككل القوانين والأنظمة ويأخذه المسلم على أنه دين يرضي به ربه ويتقرب إليه. تطبيق الشريعة وحقوق الأقليات، صحيفة اللواء، عمان، ٤/١٢/١٩٨٥، وكذلك لنفس الكاتب، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧. وانظر كذلك الشيخ محمد الغزالي، التعصب والتسامح

بين المسيحية والاسلام، دار التوزيع والنشر الاسلامية، القاهرة١٩٨٩، وفهمي هويدي، مواطنون لا ذميون، موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، بيروت/القاهرة ١٩٨٥، ومحمد جلال كشك الأقليات في الدولة الاسلامية، مجلة أكتوبر، القاهرة١٧–٢٤ يونيو ١٩٨٤٠

٣١) لقد واكب تطورالحركة العقلانية منذ البداية في الواقع تطور حركة الاحياء الديني، وأحيانا عند الاشخاص أنفسهم. ومن جهة ثانية تكاد نشأة الأحزاب الاسلامية في العشرينات تكون مواكبة لنشأة الأحزاب العلمانية، بما في ذلك الشيوعية، في العالم العربي. ونحن لا نعتقد أن هذا التوافق قد نبع من آلية رد الفعل أو اختلاف الأهداف داخل المجتمع بين أطرافه المتعارضة بقدر ما نجم عن تجدد الحيوية عامة في الوعي الاجتماعي العام، سواء على مستوى المطالب السياسية والطموحات الانعتاقية أو على مستوى المطالب الروحية والحاجات الخلقية والقيمية. أنظر، الياس مرقص، تاريخ الأحزاب الشيوعية، بيروت ١٩٥٨، وكذلك رسلان شرف الدين، خمسون عاما على الشيوعيين في الشرق الأوسط، دار البراق، تونس ١٩٨٨٠

٣٢) إنه لمما يستدعي التفكير العميق أن الحركة الوطنية أو القومية التي تتطرف في اتجاه لا ديني، سرعان ما تعود إلى استنهاض العزيمة القومية على مباديء وقيم دينية منذ اللحظة التي تجد نفسها فيها في حرج كبير وأزمة شاملة. وهكذا يتحول النضال القومي إلى دعوة للجهاد المقدس. والواقع أن ذرائعية القادة الساسيين تدفعهم بسرعة، تحت تأثير المخاطر المتزايدة، إلى إدراك حقيقة أن مشاعر الايمان الديني المشترك لا تزال تشكل في المجتمعات العربية الخندق الأخير، والخزان الأعمق لمشاعر الانتماء والتضامن الجماعيين. والأهم من ذلك أن هؤلاء القادة يدركون أن ما يطلبونه في استنهاضهم لهذه المشاعر هو قبل كل شيء آخر إنقاذ الرهان القومي. ولذلك ليس من الخطأ الزعم بأن إضعاف مشاعر الايمان والانتماء

الديني في المجتمعات العربية، يقود إلى إضعاف إرادة الاستقلال القومي وروح المقاومة الوطنية. وهذا هو الذي يفسر دون شك موقف المعسكر الغربي من الحركات الاسلامية العربية. أما التمسك الذي يظهره أحيانا بالمباديء العلمانية واللادينية، أو بالحريات والقيم الانسانية المدنية، فهو لا يمثل أكثر من خطاب شرعية، يحاول به أن يخفي هدفه الحقيقي هذا. والدليل على ذلك أنه عندما تكون العقائدية السياسية الاسلامية متماشية مع مصالحه، كما كان عليه الحال في الافغانستان ضد النظام الشيوعي في الثمانينات، لم يتورع عن دعمها. ويكفي أخيرا أن نذكر أن علمانية الغرب في القرن الماضي لم تمنعه من رعاية حركة التبشير التي كان يستخدمها لإخضاع المستعمرات. أنظر حول هذا الموضوع، مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٥٧.

٣٣) تكاد الأدبيات الاقتصادية أن تكون معدومة في الحركات السياسية الاسلامية، بالرغم من تزايد الطلب السياسي عليها مع اقتراب الحركات هذه من السلطة. وتكاد لا تتجاوز المؤلفات فيها عدد أصابع اليد، وتتركز كلها على إظهار إمكانية بناء مفهوم إقتصادي اسلامي. أنظر على سبيل المثال، محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩. وكذلك، رفعت السيد العوضي، في الاقتصاد الاسلامي، كتاب الأمة، قطر، ١٤١٠هـ. وقارن أيضا مع برامج الحركات الاسلامية.

٣٤) هو شعار مسيرة جبهة الانقاذ في مطلع أكتوبر ١٩٩٠، أنظر المنقذ، ٥ أكتوبر، ١٩٩٠.

٣٥) إن الاحتجاج على الغرب هو أحد الموضوعات الرئيسية الملهمة للحركة الاسلامية، وفي العمق، للرأي العام العربي بأجمعه. وربما كان الصراع ضد

الغرب، كشرط لتحقيق الحد الأدنى من الاستقلال الذاتي، هو المحرك الأول للخطاب الاسلامي ذاته. ولعل الخصائص التي طبعت العلاقات الايرانية الغربية بعد الثورة، قد عبرت عن ذلك على المستوى السياسي. لكن البحث الدائم عن استبدال المفاهيم الاسلامية بالمفاهيم الغربية السائدة وفي مقدمتها شعار الدولة الاسلامية نفسه، والبديل الاسلامي، والحل الاسلامي، والعلم الاسلامي، يشير إلى ما هو أعمق من ذلك: البحث عن مجال متميز لممارسة السيادة والاستقلال، والتحقق منهما في إطار حضارة غربية طاغية. بيد أن العداء العقائدي للغرب لا يشكل استراتيجية ايجابية للتغلب على سيطرته بقدر ما يمارس كوسيلة دفاعية سلبية لمغالبة النفس ضد النزوع التغريبي الذاتي السائد في الحياة العملية، والتعويض عنه في الوقت نفسه. أنظر على سبيل المثال آخر المحاولات للرد على التغريب، ولحل التناقض بين الحضارة العالمية والخصوصية الاسلامية: محمد عمارة، الغزو الفكري، وهم أم حقيقة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩.

٣٦) أصبح مصطلح الأصولية يثير حساسية لدى الاسلاميين في الوقت الحاضر، ولم يكن الأمر كذلك من قبل، إنما على العكس، كانت الأصولية تعني مذهب الاعتقاد بأن الاحياء الاجتماعي والسياسي للمجتمعات الاسلامية يستدعي العودة لأصول الدين والشرع الثابتة قبل تحريفها التاريخي. ولا يزال هذا الاعتقاد الأطروحة الرئيسية للحركات الاسلامية على اختلاف أجنحتها، بالرغم من أنه قد تعرض إلى الكثير من التعديل والتجديد. وقد حصلت حساسية خاصة مشابهة بالنسبة لمفهوم السلفية الذي كان قريبا منه في معناه. وسبب الحساسية هذه ما تعرضت له هذه المصطلحات من استخدام في سياق سلبي من قبل القوى المعادية للاسلاميين، أو، بالنسبة للسلفية، من قبل جماعات محددة محافظة أطلقت على نفسها هذا الإسم. ونحن نستخدم مصطلح الأصولية هنا للدلالة على مدرسة فكرية أو منهج فكري ينظر إلى شؤون المجتمع والحلول التي تحتاجها من خلال

العودة للأصول الدينية واستلهامها، سواء كانت مباديء دينية، أو أحكام شرعية، أو قيم أساسية. وهذا في مقابل المدارس الفكرية الأخرى التي تنكر العودة لهذه الأصول كمدخل ضروري أو رئيسي لفهم الحقيقة الاجتماعية والرد على المشاكل التي تصدر عنها. أما مصطلح الاسلامية فإنه يعني الحركة الاسلامية الفعلية، بما هي حقيقة تاريخية وعملية وممارسة سياسية واجتماعية ودينية. والمدرسة ليست الحركة العملية وإن كانت العقيدة التي تلهمها. فوجود الحركة الاسلامية كما هي عليه اليوم مثلا، بقوتها ومضمونها السياسي والاجتماعي، لا يفسر بوجود المدرسة الفكرية وحدها.

٣٧) وبالعكس، إن رفض الاعتراف للاسلاميين، بصرف النظر عن صحة وسلامة تفسيرهم وتأويلهم للدين، بحقهم في ممارسة نشاطهم السياسي وتكوين حزب يعبر عن عقائدهم، كان تعبيرا عن انعدام قدرة الدولة الوطنية الحديثة على الالتزام بالمبدأ الأخلاقي الذي يؤلف قوامها الجوهري، أي الحرية، وبالتالي مقدمة للعودة إلى مفهوم الدولة السلطانية.

٣٨) أدركت حركة النهضة التونسية التي لا تزال تلعب دورا طليعيا في الحركة الاسلامية العربية أهمية التحديد الدقيق لمفهوم الصفة الاسلامية الملصقة بالحركات العربية، وتمييزها عن مفهوم الدولة الدينية. تقول أحد وثائقها الجديدة حول الصفة الاسلاميةلحركة النهضة: إن أول ما يتعين تأكيده في هذا الصدد هو أن حركتنا هي حركة إسلامية سياسية ذات طموحات تغييرية تنموية شاملة تسعى إلى تأصيلها بما يتلاءم وقيم الأمة الحضارية وتجتهد في تحقيقها استنادا على الشرعية الجماهيرية. فهي بهذا المعنى ليست حركة دينية تجزيء نظرتها للاسلام وتحتكر الحديث باسمه وتستمد شرعيتها من سلطة غيبية متعالية تفرض التسلط والاستبداد باسمها وتصادر حريات المخالفين العامة والخاصة من أجل السيادة.

إن رفض حركة الاتجاه الاسلامي اعتبار نفسها دينية بهذا المعنى وتأكيدها في مقابل ذلك على طابعها السياسي بالمفهوم الاسلامي يجعل حقها في الممارسة السياسية واضحا ومشروعا لا يتوقف على أن يحدده أو ينظمه طرف سياسي ما وإنما يفرضه واقعها الجماهيري وينظمه القانون وعلى رأس هرمه الدستور الحالي للبلاد رغم ما لنا عليه من مآخذ . الفجر، ع١٢، ٦ أكتوبر ١٩٩٠.

القسم الرابع: العلمانية ونقد الدين

١) في معرض رده على حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، نشر الأستاذ الصديق جورج طرابيشي مقالا يشير فيه إلى ما كنت قد كتبته في المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات من أن إشكالية العلمانية إشكالية مصطنعة، ومن الأفضل استبدالها بإشكالية الديمقراطية. وقد أيد فيه النقد الذي كان محمد عابد الجابري قد وجهه لي في كتابه الخطاب العربي المعاصر [بيروت ١٩٨٢] وقام بنقل النص الكامل لهذا النقد في مقاله المذكور، قبل أن يقدم هو الآخر مساهمته في نقد هذه النظرية. وجاء في متن النص المنتقد الذي كتب عام ١٩٧٨: من هنا تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا كإشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة. وعلى كل حال كل المعنى الذي نعطيه في بلادنا لهذه الاشكالية هو معنى التسامح الديني. عندئذ يجب تسمية الأمور بأسمائها والحديث عن دولة متعددة الأديان، أو عن حرية الاعتقاد التي هي جزء من حرية التعبير والتفكير. وليس هناك مؤسسة دينية مسؤولة في المجتمع العربي الراهن عن انعدام هذه الحرية، فالرقابة هي رقابة الدولة

والذي يمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد هي السلطة الزمنية ذاتها. ، المسألة الطائفية . . . ص ٨٢.

٢) بهذا المعنى وصفنا إشكالية العلمانية كما يطرحها العلمانيون العرب اليوم بأنها تبدو منقولة، أي غير مفكر بها بما فيه الكفاية على ضوء الواقع الذي يفترض أنها تسعى إلى الإجابة عليه، ولم نصفها بأنها مأخوذة أو مستمدة من الغرب، فليس للفكر حدود جغرافية، دينيا كان أو علميا، وإلا لانتفى التفاهم ومعه الصراع والتنافس والعقل والعالمية. والنقل بمعنى الاقتداء الأعمى يمكن أن يحصل داخل المدنية والثقافة ذاتها كما يمكن أن يحصل فيما بين المدنيات المختلفة. والعقل النقلي هو نمط تفكير وممارسة ذهنية شائعة في كل مكان وزمان إن لم نقل سائدة. أنظر المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، ١٩٧٨.

٣) حول العلمانية كتحرير للعالم من الغلالة السحرية:

Marcel Gaucher, Le désentement du Monde; gallimard, Paris 1985.

٤) ولويس المقصود هو القديس لويس صاحب الحملة الصليبية السابعة الذي أسر في المنصورة عام ١٢٥٠ وعاد مع الحملة الصليبية الثامنة ١٢٧٠ التي ستقوده إلى تونس حيث لقي حتفه في نفس العام. وقد بدأ لويس صراعه الحقيقي لتثبيت سيادة السلطة الملكية، وتفوقها وأسبقيتها بعد عودته من الأسر. وفي سياق هذه المعركة التاريخية، ولدت فكرة البرلمان كما ولدت الحاجة إلى التشريع الوضعي كمقوم من مقومات السلطة السياسية. هذا هو الدور الذي قام به القانونيون Légistes الذين كان لعملهم التشريعي في اعتقادي قيمة كبيرة في تطوير مفهوم الدولة ومركزها الاجتماعي، بما قدموه لها من مضمون قانوني جعلها تنافس

الكنيسة. ولهم الفضل في إرساء أسس الدولة بالمعنى الحديث، ضد الإقطاعية وضد الكنيسة المتحالفة معها.

٥) بهذا المعنى هي مدنية مادية كما يقول فرديناند بروديل، فهي لاتعتمد في مسيرتها وتحقيقها لنفسها إلا على تطوير الإجراءات والمعياريات الملموسة لواقع ملموس. إنها تركز نشاطها كله وتنظيماتها على الموضوع والظاهر والكمي والاحصائي، في الايمان والتحليل العقلي والثواب والعقاب .

٦) من هنا يمكن أن نفهم شرعية قول هيجل لا يكفي أن يقول لنا الدين: دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله، لأنه يتبقى علينا بعد ذلك أن نعلم على وجه الدقة ما هي الأشياء التي لقيصر، وأن ندرك أنه في مقابل الايمان والسلطة (الكنيسة) فيما يتعلق بما له طبيعة أخلاقية محددة، فإن الدولة هي التي تعلم ما يتعلق بالحقوق والقوانين والمؤسسات وما يتعلق باعتقادها الذاتي. فهو يطالب للدولة في الواقع بكل الحقوق ويحولها إلى مركز قداسة وتوظيف أخلاقي بديل للدين. أنظر،
Eric Weil, Hegel et l'état, p. 48, Paris 1950,.

لا زالت هذه الآلية قائمة حتى يومنا هذا. وأهم مثال على ذلك هو سعي الدولة الفرنسية التي وجدت نفسها عاجزة كليا عن السيطرة على إسلام متحرر من الكهنوتية والسلطة الدينية، إلى إنشاء مجلس ديني استشاري للمسلمين في هذه الأيام. والواقع أن غياب السلطة الكهنوتية يقضي على كل فرصة للتحكم بالدين من قبل السلطة السياسية، وتجعل منه ملكا مباشرا للقوى الاجتماعية المدنية. والسيطرة على القوة التي يمثلها الدين، وتوجيه الشعور الديني في الاتجاه الموافق للسلطة والنظام، هو الذي دفع الدولة السلطانية إلى تكوين هيئة دينية اسلامية في الماضي، وهو الذي يدفع الدولة الوطنية اليوم في العديد من البلاد

العربية إلى إنشاء المجالس الدينية الجديدة، بديلا عن هيئات العلماء القديمة التي فقدت الكثير من فاعليتها لدى جيل المتدينين الجديد .

٨) ولاشك أن هذه العلاقة ترجع هي نفسها إلى الموقف الأول من الدين ومن الدولة عند العرب المسلمين. فبينما ارتبطت نشأة المسيحية وتأكيد وجودها بالصراع ضد دولة قائمة، وبتجربة سلبية تماما معها، ارتبطت نشأة الاسلام بالعكس من ذلك بالصراع ضد التفتت القبلي للجزيرة العربية، واختلطت بتجربة بناء القوة المركزية والشرع الموحد، وبالتالي ببناء الدولة والامبرطورية العالمية. وقد أشرت إلى ذلك في كتابي، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، بيروت، ١٩٧٨. وقد لا حظ ذلك برنارد لويس أيضا في كتابه اللغة السياسية للاسلام، عندما ذكر أن الهيئة السياسية كانت عند المسيحي من عمل الانسان، وبالتالي سيئة بالضرورة، وكانت الحكومة بمثابة العقاب على الخطيئة الأصلية. وبالمقابل، لم تكن السلطة السياسية في نظر المراقب المسلم في تلك الأيام شرا بشريا، ولا أي شر، ولا شرا ضروريا، بل كانت خيرا إلهيا. وهذا الموقف من السلطة السياسية يرتبط هو نفسه بموقف مماثل من الله. فالله في نظر المسلم والمسيحي يتدخل في الشؤون البشرية ويخضع شعبه لكل أنواع الاختبارات. أما بالنسبة للمسلم فإن الهم الأساسي عند الله هو مساعدة رعيته أكثر من اختبارها، وبشكل خاص مساعدتها على تحقيق النصر والتفوق في هذا العالم. أنظر، اللغة السياسية في الاسلام، فصل مترجم في مجلة الفكر العربي المعاصر، ع٧٢-٧٣، ١٩٩٠.

٩) لم تكن سلطة الامام مدنية لأنها ضد الدين أو خارجة عنه أو عليه، أو غير مستمدة منه، ولكن لأنها تضيف إليه، أي لأنها تحتاج إلى مواهب وكفاءات أخرى، تختلف عن التبحر في الدين، أو هي غير الايمان، ولا توجد بالضرورة عند

كل المؤمنين بالتساوي، وتستدعي بالتالي الاختيار بينهم حسب معايير تختلف عن معيار التقوى الذي يختار الله على أساسه عباده. ومن أهم هذه المعايير التي يتفق عليها الفقهاء المسلمون الشجاعة والشوكة والعزيمة ورجاحة العقل والحكمة. أما الايمان فهو متيسر للحكيم والأقل حكمة، للشجاع والجبان، والقوي والضعيف.

وأما أهل الامامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة أحدها: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المودي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة مايدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع النسب وهو أن يكون من قريش. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية ١٩٨٧، ص٦

١٠) استعمل الاسلاميون الحاكمية مقابل ما نسميه اليوم السيادة، أي المرجعية النهائية في الحكم والقرار. ولم يكمن تجديد المودودي في تحوير المعنى الديني للسيادة ولكن في نقل هذا المعنى إلى الميدان السياسي. وربما يسألني سائل فلمن الحاكمية السياسية إذن؟ فالجواب الوحيد الصريح لهذا السؤال إنها لله تعالى، ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر، لأن أي وكالة تقوم لتنفيذ حاكمية الله تعالى بالقوة السياسية، لا يمكن أن يقال لها بلغة السياسة والقانون ذات حاكمية بوجه من الوجوه. ومن الظاهر أن القوة التي لاتحوز الحاكمية القانونية والتي يضيق صلاحياتها قانون أعلى لاقبل لها بالتغيير فيه، لا يمكن أن تكون حاملة للحاكمية. أبو الأعلى المودودي، نظرية الاسلام وهديه، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠، ص٢٥٨.

وإذا كان ليس هناك مؤمن يعارض في الاعتراف بسيادة الله على العالم أجمع،

أي سيطرته المطلقة عليه، ومن ثم بمرجعيته في الحكم عامة في كل الأمور، فلا يعني ذلك بالضرورة استحالة وجود سيادة اختصاصية. والقول بأن الدولة هي المرجَع الأخير في تطبيق القانون، أي هي صاحبة السيادة في هذا الميدان لا ينقص من الايمان بسيادة الله على الكون عامة، وكذلك لا يعني أن الدولة مطلقة السيادة في كل حكم وغير مقيدة بعوامل اجتماعية ودينية وتاريخية وجغرافية. وبالمثل إن القول بأن العلم هو المرجع الأخير في المعرفة التجريبية لا يجرح في الايمان بأن الله هو مصدر المعارف جميعا. والواقع أن القول بأن السيادة السياسية هي أيضا لله يمكن أن يعني أمران. الأول أن السلطة السياسية غير ممكنة لأنها اغتصاب للسلطة الالهية، أو أن السلطان هو خليفة الله وهو مسؤول أمامه وليس أمام الشعب، وبالتالي انعدام المسؤولية السياسية أمام المجتمع. فإذا كانت السيادة الالهية تلغي كل سيادة على الأرض، أي كل إمكانية لبناء مسؤولية البشر الذاتية عن أعمالهم ونظمهم وسلوكهم، عدمت السلطة، ولم يعد لها أي مبرر. ونحن هنا أمام موقف الفوضى المطلقة، إلا إذا سهرت العناية بحيث يتحول الايمان إلى رادع للناس بدل السلطان. وإذا كان معنى الحاكمية لله، غياب مسؤولية السلطة أمام الأمة، فليس هناك مفر من الاعتراف بالسلطة التيوقراطية والدينية، باعتبار الخليفة ممثلا لله وخليفته وليس للجماعة. وفي هذه الحالة تكتسي أحكامه بالضرورة صبغة مقدسة وقدسية. أما إذا كان المقصود كما يبدو أن المودودي يريد أن يقول، خلافة الأمة عامة، فهو اجتهاد مفيد في دائرة الفقه العام ولكنه لا يقدم شيئا في ميدان الفقه القانوني للدولة، ومن ثم في موضوع ضبط السلطة وبناء العلاقة بين الدولة والمجتمع. والحال أن المرجع الأخير للعالم بشكل عام لا يعني بالضرورة المرجع الأخير والمباشر في كل أمر، وإلا لانتفت الحرية عن الانسان والاجتماع البشري.

وفي هذه الحالة، أي إذا كانت الحاكمية تعني أنه لا حكم سياسيا على الارض إلا لله، ومن ثم إنتفاء كل حاكمية أرضية ومدنية بشرية، فينبغي أن نقبل بأن لا يكون هناك حساب، أي إثابة وعقاب للبشر على أعمالهم، إلا يوم القيامة، وعلى يدي رب العالمين مباشرة. ذلك أنه لا ثواب وعقاب، في أي مجتمع وأي مكان، دون أن تكون هناك بالمقابل حرية واستطاعة على العمل، ومعايير على الحساب والمعاقبة والإثابة. والسلطة التي ترفض ذلك تحرم نفسها هي نفسها من شرعية ممارسة صلاحياتها، سواء فعلت ذلك باسم الخلافة أو باسم الثورة كما عرفته مجتمعاتنا حديثا، أو باسم أي شيء آخر.

١١) ولذلك وبالرغم من الصراع والمناقشة المستمرة عندنا حول العلمانية والدولة الوطنية، لا يرى أحد أي نشاز سياسي في تعيين أحد رجال الدين وزيرا في الحكومات، مما يشكل تعارضا كليا مع مبدأ الفصل، ويثير في البلاد الغربية، لو حصل، مفاجأة، ويعبر عن تغيير جذري في موقف الدولة من الدين، وعن نهاية الفلسفة العلمانية كفلسفة قائدة للدولة. أما في بلادنا فإنه لا يثير أي استغراب، بل يعتبر غالبا استمرارا لمفهوم التعاون والتفاهم الأعمق بين الدولة والدين الذي كان سائدا في الماضي. وبالعكس تماما، إن التيارات الاسلامية السياسية التي تدعوا إلى الدولة الاسلامية هي التي تهتز اليوم لمثل هذا التعيين وتعتبره نوعا من الالتفاف عليها ومحاولة احتواء قضيتها في الدولة العلمانية. فالمعيار والفيصل عندنا بين الدين والدولة، بصرف النظر عن المذاهب السياسية، مختلف، تماما كما هي مختلفة طبيعة العلاقة عند رجل الدين بين الحياة العامة لرجل الدين وحياته الخاصة. إنه مواطن عادي يعمل في العلم الديني، ولا يتبع لأي مؤسسة مستقلة عن الدولة أو خارجة عنها، ولا تقود خطواته كنيسة، ولا يخضع في ولائه العام لغير ما يخضع له جميع مواطنيه.

١٢) هذا هو السبب الرئيسي في إجهاض عملية التعريب في بعض البلاد المغربية. ذلك أن الدولة نفسها لم تنظر إلى هذه العملية إلا نظرة رمزية وعقائدية، ولم تفكر إلا في إرضاء المشاعر الوطنية، وتلبية نداء الذاتية والهوية. وحتى فيما يتعلق بطرق تحقيق التعريب، لم تقم الدولة بأي جهد حقيقي لرفع كفاءة المؤسسات والأطر المهتمة بقضية التعريب. والأمر نفسه ينطبق على عملية التعليم العام في معظم البلاد العربية. فقد نظر إليه كذلك على أنه من لوازم الشرعية وأدواتها وليس من ضرورات التنمية الاجتماعية والاقتصادية والحضارية.

١٣) هذا هو المضمون الحقيقي للمكانة التي صنعها الفكر السياسي الاسلامي للحقبة الراشدية كحقبة مثالية وهو أيضا السبب في الربط بين هذه المثالية وبين تطبيق الدين والشريعة. إن دولة الخلافة هي نموذج للدولة العادلة ودولة الحق بقدر ماهي دولة دينية، أو بقدر ما تمتزج السياسة فيها بالدين.

١٤) مثلا جورج طرابيشي، دلائل الاضراب عن التفكير لدى الانتلجنسيا العربية، اليوم السابع، ٤ايلول سبتمبر ١٩٨٩

١٥) قول أبي جعفر المنصور عام ١٥٠هـ. أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه. أنظر برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الاسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٥، ص٢١٤.

١٦) بالطبع يمكن القول إن الدولة كانت تتدخل بتعيينها المذهب السائد، السني أو الشيعي. والحال أن هذا التمييز العام لا يتعلق بالاعتقاد الديني والايمان، ولكنه جزء من الصراع السياسي. وهو اختلاف نابع بالأصل من الخلاف حول نظرية الامامة والخلافة والسلطة. أي هو شأن من شؤون السياسة وليس من شؤون الاعتقاد كممارسة فردية وجماعية. أما فرض المذهب الحنفي مثلا كمذهب

رسمي للدولة العثمانية، وهي امبرطورية مدنية بالمعنى العميق للكلمة، فلم يكن يعني إلغاء غيره من المذاهب بقدر ما كان القصد منه تعزيز القوة القضائية للدولة، وتوحيد مبدأ التعامل فيما بين أطرافها وبينها وبين المجتمع. فهو أيضا ذو غايات سياسية وإدارية مدنية. لكن المثال الأوضح عن مراعاة التمييز بين حكم الله وحكم الانسان، حتى عند تطبيق الشريعة، هو موقف الفقيه الكبير ابن مالك الذي رفض أن يتحول اجتهاده في كتابه الموطأ، إلى مذهب معمول به من قبل الدولة، خوفا من تحمل مسؤوليات ما فيه من اجتهاد شخصي.

١٧) حول إنشاء منصب المفتي ووظائفه في الدولة العثمانية، أنظر، Gibb et Bowen, Islamic Society and the West, T. I, p. 133.

١٨) ... أصل من أصول الاسلام .. قلب السلطة الدينية والاتيان عليها من أساسها. هدم الاسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول عليه السلام كان مبلغا ومذكرا، لا مهيمنا ولا مسيطرا... وليس لمسلم مهما علا كعبه، في الاسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد... فالمسلمون يتناصحون، وهم يقيمون أمة تدعو إلى الخير، وهم المراقبون عليها، يردونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه، وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار، ولا يجوز لها ولا لأحد من الناس أن يتتبع عورة أحد، ولا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله، ص، لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله

ما يؤهله للفهم ... فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه. فالحاكم هو حاكم مدني من جميع الوجوه الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٨٥-٢٨٦ ويبدو هذا الموقف واضحا أيضا في برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه محمد عبده في ديسمير كانون الأول سنة ١٨٨١م الذي ينص في أحد مواده على أنه حزب سياسي، لا ديني، فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها مضم إليه، لأنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات، ويعلم أن الجميع أخوان، وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مسلم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء... أنظر محمد عمارة، الامام محمد عبده، مجدد الاسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٩٥.

١٩) انظرتعليق هشام جعيط على الحوار بينهما في، أوربا والاسلام، (بالفرنسية) دار سوي، ١٩٨٧، ص٥٠ وما بعد.

٢٠) أنظر فرنسوا فيوريه (Furet)، La Révolution française 1770-1880، دار هاشيت ١٩٨٨.

٢١) وهذا هو سبب إعادة الاعتبار للعقل والمعرفة العقلية المتغيرة والمتبدلة في مقابل النقل والمعرفة الإلهية الثابتة التي كان يدعي حيازتها السياسيون الدينيون، حتى قال بوسويه أن الملحد من كان له رأي. م م.

٢٢) قارن عن فكرة العلمانية:

- G. de Lagarde, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen age, Nauwelaest, Louvain, 1958; L. Capéran, Histoire contemporaine de la laïcité franiaise, nouvelles éd.

latines, Paris, 1961; t..iii.

٢٣) لم يكن يعني ذلك أن المدني أو السياسي الذي يتطلع إلى أخذ مسؤولية الحكم كان معاديا للدين أو مخالفا للقيم الدينية، فهذا لا معنى له على الإطلاق. ذلك أن السياسي ما يزال حتى الآن، في المجتمعات المسيحية وغير المسيحية، يستمد قسما كبيرا من القيم والمشاعر التعاونية والتضامنية التي يبني عليها مهنته والتعبئة العامة على الدين. وأكثر السياسيين شعبية هم الذين استمروا على علاقة ما بالقيم الدينية، بالرغم من رفضهم أو معاداتهم للكنيسة. إن المقصود هو أن المعرفة الدينية المستمدة من التلقين الأول أي من التواصل المستمر مع الله والوحي، ليست ضرورية في السياسة، وأن الاجتهاد بالمعنى الاسلامي البسيط للكلمة كاف لتطبيق الشرع بل ولفهم الدين نفسه. ولا يمكن إدراك ذلك إلا إذا عرفنا طبيعة المعرفة التي كانت تدعيها الكنيسة بالله وملكوته، والتي ترفض أن تقيمها على العقل والاجتهاد الانساني. وإذا كنا نقول اليوم إن المذاهب الاصلاحية اللوثرية وما شابهها قد فتحت الباب نحو العلمنة، وهو صحيح، فليس ذلك لأنها كانت أقل تدينا أو حماسا للقيم الدينية من الكاثوليكية، ولكن لأنها عملت، في صراعها ضد سلطان الكنيسة، على نزع الطابع القدسي والسري عن رجل الدين، بل عن المعرفة الدينية نفسها منذ اللحظة التي ترجمت فيها النص المقدس إلى لغة عموم الشعب. لكن هذا التحول لم يكن مستقلا عن تحول آخر في القيم الرئيسية، هو جعل العمل غاية الايمان وأداته، وبالتالي توجيه الزخم والعطف الديني في اتجاه الانجاز المادي والأرضي، وبالمناسبة ذاتها، الفردي. لقد كان سلطان الكنيسة يقوم على توجيه العاطفة الدينية نحو تطوير عالم سري وغامض تحكمه الشياطين والسحرة والاعترافات والخوف والرهبة، وعلى توظيف الايمان في عملية نفي الذات والجسد، أو جعل نفي الحياة الطريق الوحيد لتحقيق الايمان ونيل السعادة. وهذا هو العالم الذي دمره الاصلاح، وفتح بتدميره نافذة كبرى للفردية والانجاز

الأرضي والحرية والاجتهاد العقلي، وقضى بكل ذلك على السلطة السرية والمتعالية للكنيسة في المجتمع الانساني. وخلق، كأثر فرعي، فكرة التنظيم العقلاني للمجتمعات، أو بناء هذا التنظيم على التفكير العقلي في النص الديني.

٢٤) إن عناصر الموقف العلماني ليست معدومة كما رأينا في الاسلام، لدرجة يبدو فيها شعار الدولة الاسلامية، إذا فسر على أنه مطالبة بإقامة سلطة شرعية وسياسية دينية، ودولة تيوقراطية، غريبا عن التقليد الاسلامي. وهو في جزء كبير منه رد فعل على الدولة العلمانية، أكثر مما هو تأكيد على ضرورة إقامة سلطة دينية ملهمة ومعصومة في السياسة. إذ في هذه الحالة لن تكون دولة الاسلام تحقيقا لمبدإ إسلامي ولكن بالعكس خروجا عنه. وفي اعتقادي ان الأمر يتعلق بشعار دفاعي ناجم عن الشعور المتزايد باغتراب الدولة، وتفاقم ارتباطها بالخارج وتحولها إلى أداة للسيطرة الخارجية. إنه يخفي بشكل رئيسي التعطش لاعادة استملاك الدولة وتأهيلها واستعادتها من أيدي القوى الغربية. إن شعار الدولة الاسلامية يعبر هو نفسه عن تأثر الفكر الديني بالفكر القومي وتبينه لنموذج الاجتماع المدني القومي. فهو يعكس إذن، رغم المظاهر، الاستلاب لهذا الفكر نفسه. بالمقابل يعبر هوس الفكر القومي الراهن بالعلمانية وإشكالية فصل الدين والدولة، عن زعزعة المرتكزات التاريخية للقومية، وتقلص فرص الانجاز الاجتماعي والسياسي الحقيقي لديه، ومن ثم اضطرار الفكر القومي للتراجع نحو مواقع مذهبية مغلقة.

٢٥) قارن أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكاتب اللبناني، بيروت ١٩٨٠. يقول مثلا الحق أن اشتقاق العلمانية من العلم خطأ محض، بل هو تمويه خطير وزيف كبير، ذلك أن العلم في حقيقته لا يقر منهجا ناقصا، ولا يرى أن العلم التجريبي القائم على المحسوس والتجربة هو وحده العلم. وبعد صرخة الاحتجاج هذه يضيف هذا المفهوم الخطير الذي جرى عليه الفكر الغربي للعلم، وحاول أن يشتق منه مذهبه العلمانية إنما كان يطمع أساسا في تحقيق غاية واحدة

هي: القضاء على منهج المعرفة الذي جاء به الدين الحق، ليحطم هذه الجوانب كلها. ويقيم الحياة على أسلوب هذا الجزء القليل المتمثل في جانب علاقة الانسان بالطبيعة وحدها. ص ٤٣-٤٤.

٢٦) لقد انقسمت الكنيسة الفرنسية بعد الثورة الفرنسية مثلا بين رجال الدين العلمانيين وكانوا يسمون المدنيين، والمعترضين المحافظين الذين لم يقبلوا بالتخلي عن الشرعية والسيادة السياسية أو العليا في المجتمع والسلطة، للكنيسة. ويقال اليوم أن رجال الدين في فرنسا علمانيون، أي يعترفون بنظرية فصل السلطة الكنسية عن السلطة السياسية، ولكنهم ليسوا علمانيين بالمعنى العربي الشائع عندنا، أي مع التخلي عن الفكر والقيم والمباديء الدينية في تكوين المجتمع والفرد، بما في ذلك رجال الدولة والسياسة، وإلا لكانت الكنيسة حلت نفسها. فهم مؤمنون حقيقيون ويعتقدون طبعا أن السلطة الروحية هي أكثر أهمية وضرورة لسعادة الانسان من السلطة السياسية. أما في المفهوم العربي فيكاد يكون من المفارقة القول اليوم أن فلانا علماني إذا كان يصلي. فالعلماني تعني غير المتدين على الأقل أو غير المؤمن، ولا يمكن للمرء أن يصلي ويصوم ويمتنع عن شرب الكحول ويعتقد في الوقت نفسه أن من صالح الحياة الاجتماعية والدينية أن لا يكون القائد السياسي بالضرورة رجل دين. بل إن مثل هذا القول يبدو لأي عربي نوعا من العبث، لأنه غير مطروح أصلا، ولأن طرحه لا يسترجع ذكرى أي تجربة تاريخية سلبية. فلماذا لايحق ولا ينبغي لرجل الدين أن يمارس حقه في العمل السياسي؟ ومما يزيد في هذا الشعور هو أن أكثر الذين ثاروا في العصر الحديث والقديم على الدولة والسلطان الجائرين كانوا من العلماء ورجال الدين. ولا يغير من ذلك أن غالبية رجال الدين كانوا من الممالئين للسلطة. لابل إن مايحصل في الواقع هو أن الدولة التي تقول بالعلمانية هي التي تستخدم رجل الدين كوزير أو مسؤول. لكن ما يزال من الصعب إقناع المسلم أن من شروط كمال إيمانه وصلاح صلاته وصحة

صيامه أن يكون رئيس الدولة كاهنا أو رجل دين. والقصد أنه ما كان من الممكن في الفكر العربي قصر معنى العلمانية على الفصل البسيط بين سلطان الدولة والكنيسة، أي ببساطة إلغاء سلطان الكنيسة، ورده إلى سلطة خاصة جزئية غير ذات سيادة، ما دام هذا الموضوع محقق أصلا في الدين والنظام التاريخي، وماكان من الممكن لها أن تبقى إلا بقدر ما تكتسب معنى جديدا معبرا عن الواقع الجديد، وعن الصراع الكامن الجديد بين التحديثيين الذين يعتبرون الدين مصدر التأخر والتدهور العام، والتراثيين الذين يراهنون بالعكس على إحياء القيم الدينية الاجتماعية العميقة من أجل تفجير القدرات التحديثية والتطويرية في المجتمع. وهذا هو الذي يفسر لماذا لم يعد من المفهوم عندنا أن يكون العلماني متدينا، فهذا يناقض المفهوم الجديد والخاص للعلمانية الذي تطور عندنا في مواجهة التدين أو الايمان بالدين الإلهي، والذي أصبح قريبا في معناه من رفض للدين. فالمعادلات مختلفة كليا في الحالتين.

٢٧) حول العلمانية وعلاقتها بالعقلانية:

E. Kahane,Science, Rationalisme et Laïcité, (Cercle parisien de la Ligue française de l'enseignement), 1956.

٢٨) نجد امتدادا لهذا الصراع بين رؤيتين متعارضتين في النظرية السياسية نفسها، عبر مذهب هوبز الذي كان ينطلق من الفرضية القائلة بأن الانسان ذئب لأخيه الانسان ويبرر من ثم نظرية السلطة المطلقة والقسرية، ومذهب لوك الذي قاده الايمان بالطبيعة الخيرة للانسان، ومصدرها العقل، إلى فكرة العقد الاجتماعي باعتباره النتيجة الممكنة للتفاهم والاتفاق بين عقول صالحة. والواقع أنه في كل الأزمان والمجتمعات، ترتبط فكرة الاستبداد، وتشرع لنفسها، بفكرة سلبية الكائن الانساني، وعدم صلاحية عقله، وضرورة إقامة الوصاية عليه. والعكس صحيح.

٢٩) هذا يفسر لماذا كانت الشعوب المسيحية تعيش في القرون الوسيطة في هوس قدوم الساعة. وهو الوضع نفسه الذي بدأت المجتمعات الاسلامية تعيشه في العهود المتأخرة مع تراجع الحضارة واختفاء الجهد العقلي والانكفاء على القيم الدينية العبادية المحضة. بل إن بعضنا قد عاش هذا المناخ الفكري الذي كانت تتداول فيه من فترة لأخرى فكرة اقتراب يوم القيامة، مع الإشارات المعينة التي كانت تذكر للتأكيد على هذا الاقتراب، وتسمى علامات القيامة. وكان يوم القيامة هو الأمل الوحيد بالخلاص لشعوب مغلوبة، بالمعنى الحرفي، على أمرها، وليس لها أي سيطرة ممكنة على مصيرها؛ شعوب هي فريسة الآلية العمياء التي لاترد لدورة السلطة القهرية وازدهارها ثم فسادها ودمار العمران وما يجره من ويلات جماعية وكوارث لاتصدق.

٣٠) بعكس ما يعتقد الاسلاميون أنفسهم، ليست فكرة تطبيق الشريعة، بما تتضمنه من ايمان عميق واعتقاد راسخ بأن من الممكن بل من الضروري تحقيق العدل على الأرض، وفرض القانون، والتي تتبناها الحركات الدينية الجديدة، إلا ثمرة لتطور التوجهات العلمانية التي تحدثنا عنها، أو استعادتها إلى الوعي الاسلامي في العصر الحديث. فبعد فترته الذهبية خرج المجتمع الاسلامي فاقدا للثقة، مؤمنا بأن طبيعة الدولة القهر، وأن سمة الانسان الظلم والعدوان، وأن القابض على دينه في هذه الأرض كالقابض على النار. ولأن العدل ليس من طبيعة هذا العالم الأرضي، ولا يمكن انتظاره فيها، فلا ينبغي انتظار تطبيق الدين العادل من قبل أحد، وبالتالي لا بد من الاعتدال والقبول بما هو ممكن من تطبيق الشريعة، وفي الميدان الممكن. ومع نمو هذا الاعتقاد تقدمت من جديد إلى مسرح شعور المجتمعات الاسلامية الفكرة القديمة والدائمة لاقتراب أجل الخلاص الأخير وعودة المخلص

واقتراب الساعة.

٣١) نظام الطائفية، م.م.

٣٢) بعكس الأفكار الشائعة حتى الآن، لا يبدو أن سلوك الخلفاء كان نابعا من تبنيهم للمذهب الاعتزالي ودفاعهم الديني عنه. ويذكر فهمي جدعان عن صاحب فرق وطبقات المعتزلة أنه في مجمل الخارطة العامة لمجلس المأمون يلوح أن ثمامة المعتزلي كان يمثل هو وصحابه المعتزلة فريقا، كغيرهم ممن كان يحرص المأمون على أن يكون لهم تمثيل حقيقي في مجلسه، وعلى أن يكون هو فوقهم جميعا. ولا شك أنه كان في أمور تدبير المملكة يركن إلى رأي يحي بن أكثم الذي كان يحثه على ألا يظهر ميلا إلى أية فرقة من الفرق، ما دامت هذه الفرق لا تطال سلطة الخلافة والملك. أنظر فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، م.م. ص ٦٩

٣٣) نظام الطائفية، م.م.

٣٤) هل تعني العلمانية مثلا استبدال يوم الأحد، كيوم العطلة الأسبوعية، بيوم الجمعة، أو استبدال الأبجدية اللاتينية بالأبجدية العربية، والزي الغربي بالعربي، والقانون الغربي بالقانون المستمد من الشريعة والعرف والتقاليد المحلية، وتحويل المؤسسات الأهلية من معاهد وطرق صوفية وزوايا ومدارس وأطر تضامن لتكون مماثلة للأطر الغربية؟ هذا هو الذي حصل في تركيا. وفي هذه الحالة فإن العلمانية تعني بالفعل التغريب، لأنها تكون وسيلة لفرض ثقافة وقيم جديدة على مجتمع له قيمه وثقافته الأخرين. إن العلمنة لا معنى لها إلا إذا فهمت على أنها تغيير في المرجعية العملية للقيم والعادات نفسها. إنها لا تعني إلغاء القوانين الوطنية أو الشريعة ولكن ربط تطبيقها بفكرة المحاسبة والمسؤولية الانسانية، وإلغاء أى إمكانية لاخفاء المصالح والتأويلات الذاتية والفئوية وراء السلطة المعصومة أو المرسومة

الدينية.

٣٥) تقول الرواية الشعبية أن السبب المباشر لمقتل الشيخ محي الدين بن العربي، قوله أمام حشد كبير من الناس: معبودكم تحت قدمي هذا. وتضيف الرواية أن الذين رفضوا أن يقتنعوا بأن الشيخ كان في معرض التجديف، حفروا في المكان نفسه، فوجدوا فيه ذهبا. ومهما كانت صحة هذه الرواية فإنها ذات مغزى كبير. ولا يكمن هذا المغزى في تأكيد تعلق الناس بمصالحهم، مما يشكل أمرا طبيعيا ومعترفا به في الدين، ولكن في الاعتقاد بأن هذه المصالح تأتي عند الناس قبل المبادىء الأساسية التي ينص عليها الايمان والاسلام.

٣٦) حول العلمانية كمبدأ أخلاقي:

P. Jouguelet, Laïcité, liberté et vérité, Casterman, 1970

٣٧) أنظر فصل حجاب العقل في كتابنا إغتيال العقل، م.م.

٣٨) في أواسط شهر نوفمبر عام ١٩٨٩ أجبرت السلطات الفرنسية مدير إحدى المدارس الفرنسية في مدينة راي، الذي طرد ثلاث طالبات من الدرس بسبب وضعهم الحجاب، على قبولهن من جديد باسم العلمانية وحرية الضمير، بينما تمنع العديد من إجراءات الدول العربية، المسلمة، وضع الحجاب في المدارس والجامعات. وقد أثار منع الطالبات في فرنسا عاصفة كبيرة من النقاش في العلمانية، وأفاد كثيرا في إغناء مفهومها من خلال مقابلة وجهات النظر المتضاربة، بينما لم يثر هذا المنع أي نقاش في العالم العربي، ولم يطرح أي مسألة نظرية. فهو لم يهدد حرية شخصية، لأن هذه ليست موجودة أصلا، ولم يثر تساؤلات حول مصير القيم الثقافية القائمة والهوية، لأن مفهوم القيم والثقافة والهوية مرفوض

أصلا، لغير الأهداف الاستهلاكية. أنظر مقالتنا، شعب المهجر ومحنة الاندماج اليوم السابع، ١٥/٢٤إبريل /نيسان ١٩٩٠.

القسم الخامس: السياسة والشريعة

١) في هذا المجال لا يبدو الاختلاف في موضوع تطبيق الشريعة اختلافا في الموقف من التأويل الديني، بل من الدين والاعتقاد فحسب، ولكنه يظهر كتخل عن الهوية الوطنية وتهديد للخصوصية. يقول أحد مناضلي الاستقلال في نقده للتصريحات العلمانية لأحد زعماء حزبه: هذه التصريحات إذن، لا تصطبغ خطورتها بطابع المخالفة التامة لجميع المباديء الديمقراطية التي يدعو لها الحزب فقط، بل هي ترمي لهدم الكيان الروحي والوطني الذي قام عليه حزب الشورى والاستقلال من أساسه، وذلك بتنويم الايمان، وتفكيك الروابط الروحية في المجتمع الاسلامي المغربي، وإقامة تقديس المادة والمصالح الشخصية محلها، عن طريق التوجيهات الجديدة التي يفرضها مبدأ لا دينية الحزب تمهيدا للادينية الدولة، كمابرهنت عليها المواقف المختلفة التي وقفها السيد عبد القادر ابن جلون والسائرون معه في سياسته.. إدريس الكتاني، المغرب المسلم ضد اللادينية، مطبعة الجامعة بالدار البيضاء، ١٩٥٨، ص١٧.

٢) هذا هو المطلب الذي يجيب عليه شعار الاسلام هو الحل الذي ينظر إليه العلمانيون عامة كتعبير عن غوغائية الحركة الاسلامية، والذي يحظى مع ذلك، وبسبب ما يوحي به من مقدرة على بناء شرعية وسلطة جديدتين، بشعبية لا شك فيها. وهو الشعار الذي انتشر بسرعة في كل الأقطار العربية واعتمده الاسلاميون

جميعا.

٣) أنظر الدراسة القيمة لفهمي جدعان، نظريات الدولة في الفكر العربي الاسلامي المعاصر، في كتاب الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩.

٤) هذا التمييز هو الذي دعا فقيها كالشاطبي إلى القول: إن السلطان الكافر إذا كان حافظا للسياسة الاصطلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه المضيع للسياسة الشرعية. فهو يعني أن السياسة الاصطلاحية أو العقلية ليست مرتبطة مباشرة بالايمان وحاجاته. أنظر أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، م.م. ص ٣٣.

٥) هو علي بن محمد الشريف الجرجاني ، التعريفات، مكتبة لبنان ١٩٨١ص٢٣-١١١

٦) وهكذا صار الفقهاء الذين كانوا يضعون الشريعة في المركز يعتبرون أي شكل من أشكال السلطة على أرض الاسلام شرعيا إذا نفذ أحكام الله. أنظر رضوان السيد، مقدمة الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، ابن الحداد، دار الطليعة ١٩٨٣، ص ٤٣.

٧) ابن خلدون، المقدمة، م.م.

٨) حول هذا الاستخدام السياسي لنموذج الخلافة كنموذج للدولة المعتمدة على الشرعية الدينية، وعلاقته بالخوف من التقلبات السياسية، يقول رضوان السيد: أما الكثرة الكاثرة من الفقهاء فقد كانت بسبب حرصها على النموذج التاريخي للسلطة الاسلامية، والتجربة التاريخية للأمة الاسلامية، والاجماع التاريخي للمسلمين، تتشبث بالخلافة باعتبارها الشكل الشرعي الوحيد الممكن

للسلطة على أرض الاسلام خشية أن تتفرق بالأمة السبل إذا بدأ النقاش حول شكل السلطة، فيطمع كل متنفذ، ويثب كل متربص، م٠س٠ ص ٤٣٠

٩) يبدو أن استخدام مصطلح قانون بالمعنى الحديث للكلمة قد بدأ مع السلطان محمد الفاتح (١٤٥١-١٤٨١) ثم دأب السلاطين العثمانيون بعد ذلك على إصدار قوانين نامة التي تتضمن ترتيبات إدارية وقانونية كانت في الأصل من صلاحيات الشريعة وقضاتها٠ وسبق باي تونس إلى إصدار دستور سماه قانون الدولة في العام ١٨٦١م ثم جاء الدستور العثماني باسم القانون الأساسي (١٨٧٦م) فاللائحة الأساسية بمصر عام ١٨٨٢م٠ رضوان السيد، المصطلح السياسي العربي الحديث، م٠م٠ كذلك محمد نور فرحات، المجتمع والشريعة والقانون، دار الهلال، القاهرة د٠ت٠

١٠) يمكن القول أن القديس أغسطين هو الذي صاغ الحجج الرئيسيةالتي استندت إليها الهيئة الدينية لتأييد مطالبها ضد الامبرطورية، وفي مقدمها تفوق مدينة الله، أي الكنيسة، على مدينة الانسان أي الدولة٠ فالكنيسة من عمل الله في حين أن الدولة من عمل الانسان٠ وعلى هذا تكون سلطة البابا، ممثل الله على الأرض، وخليفة القديس بطرس، بالضرورة في مرتبة أعلى من تلك التي يتمتع بها الامبرطور٠ وفي هذه الحالة من الطبيعي أن تخضع الدولة للكنيسة، والعقل للروح، أي للوحي المستمر عبر رأس الكنيسة٠ وبذلك أصبح من ا الممكن بناء السلطة البابوية كسلطة سياسية٠ وقد حكم هذا الفكر السياسة الأوربية الوسيطة حتى القرن الثالث عشر٠ أنظر

N. H. Baynes, The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei, 1962, p. 3-17

١١) حول الاجماع أنظر، Studia Islamica, xxi, 1964

١٢) هذا ما أدركه وعبر عنه الامام مالك عندما رفض طلب الخليفة العباسي جعل الموطأ المستوحى من كلام الله وسنة رسوله، قانونا موحدا للدولة، خوفا من تحمل مسؤولية الخطأ المحتمل في تفسير الارادة الالهية وتأويلها.

١٣) حول مفهوم القانون والشريعة في الاسلام، جوزيف شاخت:

Introduction toIslamic law

المذكور سابقا، وكذلك:

Aziz Al-Azmeh, (Ed.) Islamic Law, Social and Historical Contexts, Routledge, London and N.Y., 1988

١٤) عبد المجيد الشرفي، الاسلام والحداثة، م م. ص ١٧١. أنظر في هذا المجال محاولات محمد النويهي، نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت ١٩٨٣؛ الطاهر الحداد، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس ١٩٧٢؛ محمد أحمد خلف الله، مفاهيم قرآنية، الكويت، ١٩٨٤، أحمد أمين، يوم الإسلام، القاهرة، ١٩٥٨؛ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، القاهرة، ١٩٨٨.

١٥) حول الاجتهاد، أنظر :

Georges Makdisi, "Freedom in Islamic Juriprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom in La Notion de Liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident

جامعة السوربون ، باريس ١٩٨٥.

١٦) ربما كان عبد الله العروي هو أفضل من عبر عن هذا التوجه العام لتكوين العقلانية كخطاب نخبوي، مرتبط بالدولة والسياسة والسلطة. فهو يبدو وكأنه يعتبر أن المجتمع لا تاريخي ومتخلف وتقليدي، وأن الدولة هي مقر التاريخية والعقلانية، وأن سبب التأخر هو مقاومة المجتمع التقليدي للدولة. لقد وقع تقدم في

العالم العربي لأن السياسة في البلاد العربية، وعلى عكس ما يظهر، هي سياسة تاريخانية، فالرجل المسؤول كيفما كان، مضطر إلى اتباع المنطق الذي تكلمنا عنه، لأنه في مجال مستمر مع أشخاص يتبعون هذا المنطق ويفرضونه عليه. هل سمعتم بوزير نفط أو اقتصاد أو مالية تقليدي في البلاد العربية أو يتبع سياسة تقليدية؟ . . . إن كل مسؤول تخصص إلا ويتبع منطق هذا التخصص ولا يطرح أسئلة هامشية، فإذا رأينا هذه التخصصات نلاحظ أن المتخصص في البلاد العربية يتكلم بمنطق العالم المعاصر، وفي غالب الأحيان فإن الدولة كدولة وكمؤسسة تتكلم بهذا المنطق. قد يقال ولكن ما موقع هذا الكلام الطويل والعريض عن التقليد؟ . . . تبقى النقطة الوحيدة المتبقاة، هي أن الدولة – وقد كتبت كتابا عن موضوع الدولة، دافعت فيه عن الدولة الإقليمية كما هي باعتبارها الأداة الوحيدة لإدخال الفكر المعاصر إلى مجال الحياة الاجتماعية.

فهذه الدولة في الواقع في جميع البلاد العربية، لا تنساق وراء الأفكار أو الدعوة التقليدية إذا كانت هذه الدعوة التقليدية فعلا رجعية، أي تحاول إرجاع المجتمع إلى حالة سابقة أنوال ١٤ أكتوبر ١٩٨٩. والواقع أن كل فرد يتبع في سعيه منطقا عقلانيا، بما في ذلك الأمي وغير المتعلم، ولكن المشكلة هي أن هذه العقلانيات الجزئية لا بد أن تصطدم بعضها بالبعض الآخر إذا لم تنجح الدولة في إخضاعها لعقلانية شاملة أعلى. وهذا هو أساس إخفاق الدولة، أعني فقدانها القدرة على بث عقلانية تتجاوز العقلانيات الجزئية للفئات المختلفة. وخطأ محاكمة العروي هو أنه يعامل الدولة بمعيار معاملة الفرد في موضوع العقلانية، ولا يدرك أن عقلانية الدولة لا تنحل في عقلانية أفرادها أو أعضاء الحكومة، ولكن في سياساتها الكبرى، الثقافية والاقتصادية والعسكرية الاستراتيجية والاجتماعية لأنها ليست فاعلا عاديا بين فاعلين إجتماعيين متعددين ولكنها فاعل دولي أولا. وقد يكون أفراد الفريق الحاكم من أكبر التقنوقراطيين – وهو ما يحصل عادة في

الدول الاستبدادية – لكن الدولة تعجز كمؤسسة شاملة عن بث العقلانية العليا التي تعطي جميع العقلانيات الجزئية المشاركة فيها مكانها ومعناها وفاعليتها. إنما يكمن الخطأ الأساسي في رؤية العروي، في اعتقادي، في النظر إلى الدولة كماهية ثابتة ومتعالية، متميزة كليا عن القوى الاجتماعية التي تتحكم بها، ومن ثم عن المجتمع الصادرة عنه. وهناك ميل عام عند المثقفين العرب إلى تحميل المجتمع مسؤولية الفشل والتأخر وربط التقدم بالمقابل بالدولة. والواقع أن الدولة، بشكل عام ومبدئي هي الخلاصة الحية للمجتمع، ليس بمعنى التعبير عن أحسن ما فيه وأكثر قطاعاته تطورا وإنما باعتبارها حصيلة توازناته الكبرى المتعددة. وقد تكون المحصلة تحييدا متبادلا للقوى كما قد تكون تأسيسا لذات جماعية حية وفاعلة.

١٧) حول الحداثة الدينية وإعادة النظر في العامل الديني،

Phillipe E. Hamond, éd. The Sacred in a Secular Age: Toword Rivision in the Scientific Study of Religion, University of California, 1985; M. Arkoun, Critique de la raison islamique, Maison -neuve- Larose, Paris 1984

١٨) لكن المعركة لم تخمد بعد. فما يزال قادة الكنيسة الفرنسية يطالبون بالعودة الى تدريس الدين ومشاركة رجال الدين في تقديم هذا التعليم. ويطالب اتحاد البروتستنتيين في فرنسا وعصبة التعليم (٢٠ أفريل ١٩٨٩) في وثيقة نشراها، بعنوان نحو ميثاق جديد للعلمانية بفتح نقاش عام حول الأسس الاخلاقية للمجتمع بالاشتراك مع الجمعيات الثقافية والاخلاقية والدينية. وهم يقدمون كأمثلة على المشاكل المطروحة للمناقشة تلك الناجمة عن التقدم البيولوجي والهندسة الوراثية، وتزايد ظواهر العزل الاجتماعي، وسيطرة أو إنتصار المعايير التجارية المحضة في الوسائل الكبرى والجماهيرية للاتصالات، واستقبال ودمج

الاقليات الثقافية والدينية الجديدة. ويقولون إن التعليم والتكوين لاينبغي أن يفتقرا الى تقديم فكرة عن الاديان الكبرى. وبالفعل كيف يمكن الدمج بين جميع هذه الاديان وتحقيق التعايش فيما بينها إذا كان العلم بالدين محرما. إن زيادة التداخل العالمي بين الاديان يجعل من الضروري مراجعة الصيغة الاولى.

وفي هذه المرحلة يريد اتحاد البروتستنتيين أن تقدم الدولة تعليما دينيا لامعياريا أو تقويميا ، ولا سجاليا. أما رابطة التعليم، فهي تعتقد أن تعليم الدين لم يعد يثير في هذه المرحلة الخلاف أو النزاع، لأنه لم يعد عنصر تفجير للنزاع، وهو غير التبشير التقليدي الذي يمكن أن يبقى قضية إختيار شخصي. وهناك انطباع متزايد بأن الصيغة الراهنة لاعقلانية. إذ ليس من الممكن فهم الثقافة والحضارة العالمية مع منع تعليم تاريخ الاديان واللاهوت في المدارس والجامعات:

Univers scolaires et religion, (sous la direction), J. P. Williame, cerf, Paris 1990

Jean Baubérot, Vers un nouveau pacte laïque, seuil, Paris 1990; وكذلك

١٩) حول دور المؤسسات الدينية في إطار الدولة العصرية، خاصة دور الملا في باكستان،

Akbar S. Ahmed, Religion and Politics in Muslim Society, Cambridge univ. press, 1983

٢٠) حول مفهوم السلطة في الاسلام،

Ann K. S. Lambton, State ande Government in Medieval Islam, oxford univ. 1981; O. Carré, L'islam et l'état dans le monde d'aujourd'hi, sous la direction, P.U.F. 1982; M. Ar-

koun, critique de la raison islamique, op. cit.

وحول النظرية الشيعية أنظر، Eliash Joseph, "The Ithna Asharî-shiî juristic theory of political and legal authority", in Studia Islamica, N29, 1969.

٢١) حتى في نقل هذا المفهوم غير المفكر به، والذي لم يتعرض لأي نقد، وقع الاختيار على النموذج الأكثر خصوصية، نعني النموذج الفرنسي المنبثق من معركة العقلانية العنيفة. وربما كان هذا هو السحر الخاص الذي جذب شعوبا عانت الكثير من وطأة التشدد والانحطاط العقلي بسبب فساد سلطة امبراطوية، لم تعرف بعد قرون من تفسخها أن تجدد نفسها، أو تهجر المسرح السياسي. وتحرم الصيغة الفرنسية المعروفة والمتشددة أي علاقة بين الدين والدولة بما في ذلك تعليم الدين في المدرسة الحكومية. لكنها لا تحرم وجود المدارس الدينية. أما الصيغ الأخرى المعروفة في البلاد المسيحية فهي أقل تطرفا من ذلك. ففي أمريكا مثلا تتمتع كل جامعة بكنيسة خاصة بها، ويلعب الدين دورا كبيرا في تكوين الأخلاقية والتربية العامة، وبناء لحمة الشخصية الوطنية وتحقيق الدمج العام. ويتم التعامل مع الدين بعفوية ودون شعور بأن هناك تناقضا بين الايمان وممارسة الحياة العقلية الحرة. بل إن العلوم الانسانية ما تزال تعلم فيها تحت اسم الالهيات. وفي المانية تقوم الدولة نفسها برعاية حقوق الكنيسة، وهي التي تنظم حسم الضريبة الكنسية من كل موظف، بما في ذلك المسلم العامل هناك. وفي بريطانيا تعتبر الملكة رئيسة الكنيسة. فكل هذه صيغ مختلفة تعبر عن السيرورات المتعددة لحل مسألة علاقة سلطة الدولة بالدين. وهي كلها مخالفة للصيغة الفرنسية التي تتسم بالجذرية والعدائية لأنها كانت وليدة الثورة اليعقوبية.

٢٢) وهذا يفسر التراجع الفعلي الذي حصل و مايزال يحصل في تركيا عن هذا المفهوم الاستلابي للعلمانية، أي نقل القيم الغربية على أنها قيما عالمية. حول السعي إلى مصالحة جديدة بين الدين والدولة، أنظر

- Bayet, pour une reconciliation française, Laïcité xx° siècle, Hachette 1958.

٢٣) أنظر مثلا محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧.

٢٤) الكشف عن هذا الطابع التعسفي وعن استخدام السلطة أو الدولة للدين ذاته كأداة أو إخضاعه لمصالحها وبالتالي إفساد السياسة الشرعية هو ما ركز عليه علي عبد الرازق في نقده للخلافة. لا شك أن علاقة الدين بالدولة علاقة متميزة في الاسلام عنها في المسيحية، لكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أن الاسلام لا يتضمن نمطا دهريا للحكم أو دينيا. إن من الضروري مراعاة اختلاف النظامين الاجتماعيين السياسيين عموما. والمشكلة لا يمكن أن تطرح عندئذ كمشكلة فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، بل ولا على أنها مشكلة، وإنما إعادة بناء العلاقة بينهما، وفيما ما وراء ذلك، إعادة بناء مفهوم السياسة ذاتها في الفكر الاسلامي ثم العربي المعاصر. ذلك أن لكل سلطة عقيدتها المرتبطة بها أو التي تستلهم منها الحلول الاجتماعية، إنما المطلوب هو توزيع الاختصاصات بين السلطات وتوزيع المهمات عليها في إطار رؤية لابد أن تكون موحدة للسلطة وإلا فإن النظام الاجتماعي كله يتعرض للفصام والانهيار. وليس من الممكن فهم علي عبد الرزاق في كتابه المشهور إلا في إطار المعركة السياسية الفكرية التي كانت دائرة بين أنصار الخلافة العثمانية في بداية القرن العشرين وبين الحركة القومية للنخبة المصرية الطامحة إلى بناء الدولة المستقلة، وحماية الاستقلال المصري. إن إشكالية الكتاب تعاني كليا من خضوعها لهذا الظرف التاريخي السجالي الذي

دفع عبد الرازق إلى التشديد أكثر مما هو في الواقع على غياب أية علاقة بين الاسلام والسياسة. وهو الأمر الذي يعطي لهذا الكتاب فرصة الانبعاث من جديد على ضوء النقاش المستعاد حول الدولة الدينية والعلمانية. والحقيقة حتى لو كان الاسلام لا يحتوي، وهو لا يحتوي، ولا يمكن أن يحتوي، على نظرية في الدولة، بوصفه دينا وليس علم سياسة، فإنه لا يمكن القول أنه لم يدفع، إنطلاقا من مفهومه للمجتمع والقيم التي يبثها والعلاقة التي خلقها بين المسلم والمسلم وفي الجماعة، والأخلاق التي نشرها، ومفهوم السلطة العميق الذي صاغه، إلى تكوين نمط معين أو سائد أو نموذج يتبدل باستمرار ويتعدل، ولكنه يتردد أيضا بشكل دائم عبر التنوع والاختلاف، للسلوك السياسي والوعي السياسي الذي كان في أصل نشوء الدولة في المجتمعات الاسلامية.

٢٥) كل طرف يخلق الأجنبي الذي يلائمه أو يكشف عنه. ففي البلدان التقدمية سابقا، كان الأجنبي هو المخابرات الغربية والرجعية والامبريالية، أو ببساطة قوى ودول عربية مجاورة. وهناك من كان يقول في المغرب العربي مثلا أن المشرق هو الذي نقل الاسلام السياسي للمغرب، والبعض يقول اليوم أن المغرب لم يعرف الحجاب إلا من المشارقة. وبالمقابل كانت أقطار المشرق تعتبر أن مصدر هذا الوباء الهند والباكستان، واليوم الدولة الاسلامية الايرانية. أما في الغرب فقد أصبحت الشيعية رمزا للتطرف الاسلامي ومركز تصدير الأصولية الدينية إلى العالم كله.

٢٦) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

٢٧) هذا هو السبب في تحويل الشريعة كما ذكرنا إلى قانون، وما كان ينطوي عليه من إضفاء للقداسة على السلطة البشرية، أو بالمصطلحات المسيحية، الزمنية،

التي كانت تطبقه، والدولة التي كان يطبق من خلالها وعبرها، وتحويلهما معا إلى سلطة ودولة مقدستين، لا يمكن الاعتراض عليهما وعلى شرعيتهما ما دامتا تمارسان سيطرتهما باسم الشريعة. وهنا نكتشف أساس التدعيم المثالي التاريخي لكل سلطة تعيش أزمة مستحكمة. وهو نفسه السبب الذي كان يكمن وراء تحويل المسيحية الوسيطة نفسها إلى سلطة أتوقراطية. ذلك أن الدين في ذاته لا يطلب ولا يرفض السلطة.

٢٨) من الملفت للنظر أن انكفاء المشروع الاسلامي الحضاري على نفسه قد نما في الوقت الذي تطور فيه وتحسن موقع الحركات الاسلامية السياسية، وزادت آمالها الاجتماعية دون شك، مما كان من المفروض أن يدفعها إلى تبني موقف انفتاح أكبر على الآخرين، والظهور بمظهر التيار القادر علي استيعاب التنوعات والتعددية الفكرية الكبيرة للمجتمع. ولكن العكس هو الذي حصل. فقد كان المشروع الحضاري عند الشيخ حسن البنا دعوة إلى أخوة إنسانية تكون محور رسالة الاسلام الحضارية، وتبشيرا بالفكرة العالمية وإبطال كل عصبية، ونداء إلى الأخوة بين كل الأديان، وتعبيرا عن أن الاسلام شريعة السلام والرحمة. وكان ينتقد من منطلقات الانسانية والعالمية هذه الحضارة الغربية التي تجاهلت الانسان لصالح الآلة والتقنية. انظر، السلام في الاسلام، منشورات العصر الحديث، ١٩٧١، ص ٠٨. وقد جاء من بعده سيد قطب فأكد على محورية الانسان في المشروع الحضاري الاسلامي ولكنه أضاف أن النظام الغربي انتهى لأنه لم يعد يملك رصيدا من القيم يسمح له بالقيادة، والمطلوب قيادة: تملك إبقاء وتنمية الحضارة المادية التي وصلت إليها البشرية عن طريق العبقرية الأوربية في الابداع المادي وتزود البشرية بقيم جديدة، وبمنهج أصيل، وايجابي، وواقعي، في الوقت ذاته، والاسلام هو الذي يملك ذلك، السلام العالمي والاسلام، بيروت ١٩٦٧، ص ١٠٤. أما عادل حسين فإنه يرى الحضارة الاسلامية متميزة كليا عن الحضارة

الغربية إن حضارتنا- كما أوضحنا- تجعل أهداف الانتاج والاقتصاد في خدمة الأهداف الأشمل للمجتمع وفق قواعد الاستخلاف كما حددها الشرع٠٠٠ ، كما أن النمط الحضاري الاسلامي يتمثل وفق السرد السابق في مجتمع قبل أفراده وقبلت بشأنه أن تقوم التنمية وفق مفهوم الأمة الوسط، التي لا تقدس ولا تعبد معدلات النمو من دون الله، والتي لا تضحي بالعدل والتكافل من أجل إثراء القلة أو من أجل اتباع ملة الدنيويين والماديين. مما يعني أن الحضارة الغربية تفعل ذلك طبعا. الاسلام دين وحضارة، مشروع للمستقبل، القاهرة دار بلدي دون تاريخ، ص ٣٧- ٦٤.

٢٩) لمناقشة الاسلاميين للمسألة أنظر: منير شفيق، الاسلام ومواجهة الدولة الحديثة، دار البراق، تونس ١٩٨٨. كذلك الشيخ راشد الغنوشي، في مباديء الديمقراطية، مجلة منبر الحوار ع ٤، ١٩٨٧. محمد سعيد العشماوي، الاسلام السياسي، م٠م٠

٣٠) هذا ما دعا ر. السيد إلى القول، وأما الاسلاميون فإنهم يريدون في الحقيقة تطبيق الشريعة قطريا ولا يستخدمون شعار الدولة الاسلامية إلا على سبيل الجدل والمماطلة، الاسلام والسلطة السياسية، رسالة الجهاد مايو ١٩٩٠.

٣١) أما في شأن الشورى فيقول رضوان السيد أنها أصبحت شعارا سياسيا حملته المعارضة على اختلاف أشكالها طوال العهد الأموي كرد على تفرد الأمويين في توريث السلطة، الاسلام والسلطة السياسية، م٠م٠ وانظر حول السياسة الاسلامية الأولى، مجموعة الآثار السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها وحققها محمد حميد الله الحيدر أبادي، القاهرة ١٩٥٦

***

المصادر

الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٨١

الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، بيروت ١٩٨٥،

البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٩٧٨

الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق محمود محمد الخضيري وم. عبد الهادي أو الرضا، القاهرة ١٩٤٧

البخاري، صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت

البنا، حسن، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط٢، بيروت المؤسسة الاسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨١

– السلام في الاسلام، منشورات العصر الحديث،

البشري، طارق، الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥–١٩٥٢، دار الشروق بيروت/القاهرة، ١٩٨١

ابن هشام، السيرة النبوية، البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٦، ج٤

ابن خلدون، المقدمة، ط. دار العودة، بيروت،

ابن قتيبة، الامامة والسياسة، مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٣

الترابي، حسن، تجديد الفكر الاسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة ١٩٨٧

الحداد، الطاهر، إمرأتنا في الشريعة والمجتمع، تونس ١٩٧٢

الحصري، أبو خلدون ساطع، حول القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥

الجرجاني ، التعريفات، مكتبة لبنان ١٩٨١

الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق وشرح حسن محمد جوهر وعبد الفتاح السرنجاوي والسيد ابراهيم ساليم، القاهرة ١٩٨٥

الجندي، أنور، سقوط العلمانية، دار الكاتب اللبناني، بيروت١٩٨٠٠

الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠٠

الجويني ،إمام الحرمين، الارشاد، القاهرة، ١٩٥٠،

الخميني، أية الله، الحكومة الاسلامية، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩

أفندي، محمد رئيف، التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية، تحقيق وتعريب خالد زيادة، بيروت ١٩٨٥

أمين، سمير، نحو نظرية للثقافة، معهد الانماء العربي، بيروت ١٩٨٩

– أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٥٠

أمليل، علي، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، التنوير، بيروت ١٩٨٥

العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨١

العشماوي، محمد سعيد ، الاسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٨٧ ·

الغزالي، محمد، التعصب والتسامح بين المسيحية والاسلام، دار التوزيع والنشر الاسلامية، القاهرة١٩٨٩

الغزالي، إحياء علوم االدين، دار احياء الكتب العلمية، القاهرة، د· ت·

– الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣

– منهاج السنة النبوية، القاهرة ١٩٦٢،

الطبري، تاريخ الأمم والملوك، المطبعة الحسينية، القاهرة،

الماوردي، أدب الدنيا والدين، نشر مصطفى السقا، بيروت، ١٩٧٨،

– الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة ١٩٦٦، ط٢،

المودودي، أبو الأعلى، نظرية الاسلام وهديه، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٠

المبارك، محمد، نظام الاسلام، الحكم والدولة، دار الفكر، بيروت ١٩٨١

المطيعي، محمد بخيت، حقيقة الاسلام وأصول الحكم، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٩٢٥

النويهي، محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، بيروت ١٩٨٣

النبهاني، تقي الدين، الدولة الاسلامية، دون تاريخ ومكان

القلقشندي، صبح الأعشى، مختارات عبد القادر زكار، ج١، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨١

القرضاوي، يوسف، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧

– الصحوة الاسلامية بين الجحود والتطرف، كتاب الأمة، قطر ١٩٨٤

السهروردي، عوارف المعارف، بهامش إحياء علوم الدين، ج٤، القاهرة، البابي الحلبي

السيد، رضوان، مقدمة الجوهر النفيس في سياسة الرئيس، ابن الحداد، دار الطليعة ١٩٨٣،

– مفاهيم الجماعات في الاسلام، دار التنوير، بيروت ١٩٨٤

– الاسلام المعاصر، دار العلوم العربية، بيروت ١٩٨٦.

الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، القاهرة، مكتبة السلام العالمية، ج١،

النجار، عبد المجيد، صراع الهوية في تونس، دار الأمان للنشر والتوزيع، باريس ١٩٨٢

الغنوشي، راشد، محاور اسلامية، بيت المعرفة، القاهرة ١٩٨٩

الشرفي، عبد المجيد، في الاسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٩٠،

(عدة مؤلفين) الدين في المجتمع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠

الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩

الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية/جامعة الأمم المتحدة، بيروت ١٩٨٧،

القومية العربية والاسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الواحدةالعربية، بيروت، ١٩٨٠

القومية العربية في الفكر والممارسة، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٠

باقر الصدر، محمد، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٩.

بن عاشور، محمد الطاهر، نقد علمي لكتاب الاسلام وأصول الحكم، القاهرة ١٩٢٥

بيرك، جاك، العرب، دار سندباد، باريس ١٩٧٣،

دندشلي، مصطفى، مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي، حزب البعث العربي الاشتراكي، ٤٠-١٩٦٣، ١٩٧٩

هارتمان، ل.م.، و ج. باراكلاف، الدولة والامبرطورية في العصور الوسطى، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٠

هازار، بول، أزمة الضمير الأوربي ١٦٨٠-١٧١٥، دار الشروق، ١٩٨٧،

هويدي، فهمي، أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٩٨٨

هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، التنوير، بيروت ١٩٨٤.

حميد الله الحيدر أبادي، محمد، مجموعة الآثار السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها وحققها، القاهرة ١٩٥٦.

حسين، طه، الفتنة الكبرى، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨

حنفي، حسن، التراث والتجديد، القاهرة، ١٩٨٠

- الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، جامعة الأمم المتحدة، بيروت، ١٩٨٧.

جعيط، هشام، الفتنة الكبرى، الدين والسياسة في الاسلام الأول، غاليمار، باريس ١٩٨٩،

- أوربا والاسلام، (بالفرنسية) دار سوي، ١٩٨٧،

جدعان، فهمي، أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١

- المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ١٩٨٩.

خالد، محمد خالد، من هنا نبدأ، دار النيل للطباعة، القاهرة ١٩٥٠

جاويش، عبد العزيز، الاسلام دين الفطرة والحرية، القاهرة،

خالدي، مصطفى، وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٥٧.

خدوري، مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٢.

خلف الله، محمد أحمد، القرآن والدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١

فودة، فرج، قبل السقوط، القاهرة ١٩٨٥

عبد الرازق، علي، الاسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام، الطبعة الأولى في عام ١٩٢٥، مطبعة مصر، القاهرة.

عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية، بيروت

١٩٧٢

عبد الفتاح، نبيل، المصحف والسيف، مدبولي، القاهرة ١٩٨٤

عبد السلام، أحمد، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، لشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨

عثمان، محمد فتحي، من أصول الفكر السياسي الاسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٩

عمارة، محمد، الغزو الفكري، وهم أم حقيقة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩.

عودة، عبد القادر، الاسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة، مطبعة دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٥١

غليون، برهان، إغتيال العقل، التنوير، ١٩٨٥، المعرفة، تونس ١٩٨٨، مدبولي، القاهرة ١٩٩٠، الدار الوطنية، الجزائر ١٩٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢

– الوعي الذاتي، الدار البيضاء١٩٨٧، تونس ١٩٨٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢.

– بيان من أجل الديمقراطية، ابن رشد ١٩٧٨، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٧٤، عيون، المغرب ١٩٨٩، الموسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٢.

– نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

نصر، مارلين، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر، ١٩٥٢–١٩٧٠، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ١٩٨٤

مدكور، محمد سلام، مناهج الاجتهاد في الاسلام، في الأحكام الفقهية والعقائدية، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥

مغنية، محمد جواد، الاثنى عشرية وأهل البيت، دار الكتاب، بيروت

رضا، محمد رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، المنار، ١٩٢٣

– مختارات سياسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠،

رشاد، عبد الغفار، التقليدية والحداثة في التجربة اليابانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٤.

زكريا، فؤاد، الصحوة الاسلامية في ميزان العقل، بيروت ١٩٨٥.

زيدان، عبد الكريم، الفرد والدولة في الشريعة الاسلامية، دار سلمان الأعظمي، بغداد ١٩٦٥

سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، ط٢،

شريعتي، علي، العودة إلى الذات، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٦

شفيق، منير، الفكر الاسلامي المعاصر والتحديات، دار القلم، الكويت ١٩٨٦

كبيسي، باسيل، حركة القوميين العرب، مؤسسة الأبحاث العربية، ط٤، ١٩٨٥.

كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان، دار الراشد، بيروت ١٩٨٩

قطب، سيد، السلام العالمي والاسلام، بيروت ١٩٦٧،

– معالم في الطريق، القاهرة ١٩٦٤

وحدة المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة، ١٩٨٧.

المصادر باللغة الأجنبية

Akbar S. Ahmed, Religion and Politics in Muslim Society, Cambridge univ. press, 1983

Al-Azmeh, Aziz (Ed.) Islamic Law, Social and Historical Contexts, Routledge, London and N.Y., 1988

Ansari, H. ed. Egypte: the Stolled Society, state univ. of N.Y. press, 1988

Arkoun, M. Ouvertures sur l'islam, J. Grancher éd. Paris 1989

- Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve-Larose, 1984

Ayakon, Ani, "From Fitna to Thawra", in Studia Islamica, 64, 1987,

Bellah, R. Beyond Beleif: Essays on Religion in Post-traditionnal World, N. Y. Harper and Row, 1970

Braudel, F. La Méditerranée et le Monde méditerranéen, Armin colin, Paris 1979

Baubérot, Jean, Vers un nouveau pacte laïque, seuil, Paris 1990;

Baynes, N. H. The Political Ideas of St. Augustine's De Civitate Dei, 1962,

Capéran, L. Histoire contemporaine de la laïcité franiaise, nouvelles éd. latines, Paris, 1961; t..iii.

Carré, O. L'islam et l'état dans le monde d'aujourd'hi, sous la direction, P.U.F.

1982;

Carré, O. et Michaud, G. Les Frères Musulmans 1928-1982, Gallimard/Julliard, 1983,

Casal, M. La Civilisation de l'Indus et ses énigmes, Paris 1969.

Cassirer, E. La philosophie des Lumières, trad. fr. fayard 1966

Cudsi, S. Alexandr and Dessouki, Ali E. ed. Islam and Power, Crom Helm, London 1981

Curtis, M. ed. Religion and Politics in the Middle East, Westview Press, Boulder, Colo. 1981

Daumas,F. La civilisation de l'Egypte pharaonique, Paris 1965

- La Divination en Mésopotamie et dans les régions voisines, travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'Histoire des religions de Strasbourg, 1966

De Lagarde, G. La naissance de l'esprit laïque au déclin

du Moyen age, Nauwelaest, Louvain, 1958

Deleuze, G. Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume, puf 1953

Djaït, H. La Grande discorde, religion et politique dans l'Islam des origines, Seuil, Paris 1990

- Al-Kûfa, naissance de la ville islamique; Maisonneuve, Paris, 1986

Douglas, M. Natural symbols: explorations in cosmology, London, Barrie and Jenkis, 1973.

Durkheim,E. Les formes élémentaires de la vie religieuse, puf, Paris, 1985

Eliash, J. "The Ithna Asharî-shiî juristic theory of political and legal authority", in Studia Islamica, N29, 1969.

Eliade, M. Histoire des croyances et des idées religieuses, payot, paris, 1983, vol.1

- Le Mythe de l'éternel retour, Paris, 1969

Eisenstadt, S.N. The Political Systems of Empires,the Free press,New Y. 1969

Furet, F. La Révolution française 1770-1880, Hachette 1988

Gardet, L. La cité musulmane, Librairie philosophique, Paris 1954

Gaucher, M. Le désentement du Monde, gallimard, Paris 1985.

Geertz, C. Islam Observed, Yal e Univ. Press, New Haven, Conn. 1968

Gellner, E. Muslim Society, Cambridge univ. Press, Cambridge 1981

Ghalioun, B. l'Etat contre la nation , La découverte, Paris 1991

- " dentité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants", Peuples méditerranéens 19, juillet-septembre 1981

- "Liberer l'histoire", in Histoire et diversité des cultures, UNESCO, 1984

Greetz, C. Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia, the Terry Lectures, N. Haven, conn. Yale Univ. press 1968

Hamond, Phillipe E. éd. The Sacred in a Secular Age: Toword Rivision in the Scientific Study of Religion, University of California, 1985

Hamidullah, M. Le Prophête de l'Islam, sa vie, son oeuvre, Paris 1979

Hazard, P. La pensée européenne au xviii° siècle, de Montisquieu à Lessing, fayard, 1963

Hervien, D. Leger, Vers un nouveau christianisme, introduction à la sociologie du Christianisme occodental, cerf, Paris 1986

Hudson, M.C. Arab Politics: The Search for Legitimacy, New Haven, Conn. London, Yale university press 1977

Kahane, E. Science, Rationalisme et Laïcité, (Cercle parisien de la Ligue française de l'enseignement), 1956

Jansen, G. H. Militant Islam, Harper and Row, N. Y. 1979

Jouguelet, P. Laïcité, liberté et vérité, Casterman, 1970

Khuri, Fuad I. Imams and Emirs, state, religion and sects in Islam, Saqi Bouks, London 1990

Keppel, G. LeProphète et Pharaon: les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine, la découverte, 1984.

Kintzler, Ch. Condorcet (L'instruction publique et la naissance du sitoyen), le sycomore, 1984.

Kramer, S. N. The Sumerians:Their History, Culture and Character, Chicago, 1963

Lambton, Ann K. S. State ande Government in Medieval Islam, Oxford univ. Press, Oxford 1981

Laoust, H. Les shismes dans l'islam, Payot, Paris 1977

- Le Califa dans la doctrine de Rachid Rida, Beyrouth 1938

Lebon, G. La civilisation des Arabes, Le sycomore, 1984

Lefort, C. l'invention démocratique, Paris , fayard, 1981.

Lewis, B. Islamic concepts of Revolution, in Islam in History, 1973

Locke, J. Two Treatises of Government, Laslett, Cambridge, c u p 1960

Makdisi, G. "Freedom in Islamic Juriprudence: Ijtihad, Taqlid and Academic Freedom" in La Notion de Liberté au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident, Université de la Sorbonne, 1985.

Fayard, 1980 Miquel, .P. Les Guerres de Religion,

Picard, E. "Y a-t-il un problème communautaire en Syrie?" in Maghreb-Machrek, 78, 1trimestre 1982

Pomeau, R. l'Europe des Lumières, slatkine, 1981

Reza, M. Religion et révolution, l'Islam chiite et l'Etat, Djalili, Paris 1981

Roper, H. R. De la Réforme aux Lumière, Gallimard,

1972.

Rosental, E. Political Thought in Medieval Islam, Cambridge univ. press, 1962

Rousseau, J. J. Du contrat social, Oeuvres complètes, la Pléade, 1959

Saïd, E. Covering Islam, Routledge and Kegan Paul, London 1981

Schacht, J. Islamic Religious Law, in The Legacy of Islam, Oxford univ. press, 1979

Toynbee, A. A Study of History, Oxford univ. press, London 1972.

Vandier, J.La religion égyptienne, 2éd, Paris, 1949

Weber,M. The Theory of Social and Economic Organization, Oxford university press, N.Y. 1944

Weil, E. Hegel et l'état, vrin, Paris 1950

Williame, J. P. Univers scolaires et religion, (sous la direction), cerf, Paris 1990،

***

فهرس

بُرهان غليون

الدولة والدين

يثير النزاع القائم بين أنصار الدولة العلمانية وأنصار الدولة الإسلامية أسئلة متزايدة في الوعي العربي. ولم تعد هذه الأسئلة من مشاغل المثقفين وحدهم ولكنها أصبحت تطرح نفسها على كل فرد يعمل أو يريد أن يعمل في السياسة في منطقتنا.

ومن هذه الأسئلة ما يتعلق بماهية السياسة، وعلاقتها بالدين، ومنها ما يتعلق بمفهوم الدولة ذاتها ومعناها، ومنها ما يتعلق بمعنى الدين ومفهومه في مجتمعاتنا، ومنها ما يتعلق بالحركة الإسلامية المعاصرة وأسباب نشوئها وتطورها. فلماذا كان هناك نزاع بين الدين والدولة؟ وما هو مضمون هذا النزاع وآفاقه؟

للإجابة على ذلك يرجع الكتاب إلى الأصل التاريخي لهذا النزاع، فيكتشف محرّكه في روح التنافس، الذي بعثه ظهور الدولة بين منطق المراهنة على الولاء الروحي الأخلاقي ـ المنتج للجماعة ـ ومنطق المراهنة على الترتيب الإداري ـ السياسي المنتج للدولة. ففي هذا التنافس تبرز في نظر الكاتب جذور الثورة الدينية ورهانها على الأخوة الروحية في الرد على الدولة القهرية، والثورة السياسية ورهانها على المواطنية الحرة في مواجهة الردّة الدينية، كما تبرز العلاقة الجدلية بينهما.

إن السبب الأكبر في فساد الأرضية النظرية التي يطرح من خلالها اليوم موضوع الإسلام، هو اتفاق الإسلاميين المتطرفين وخصومهم على تجاهل واقع الإسلام في سبيل تجييره لصالح المعركة السياسية. وهذا هو ما يمنع البحث العلمي فيما يتعلق بالإسلام وبالدين عامة، ويقصر الموضوع على المناقشات والتعليقات والحوارات السياسية واتخاذ مواقع الدفاع أو العداء.

يسعى هذا الكتاب إلى تجديد رؤيتنا لموضوع السياسة وفتحه على عـ[illegible]
العلم السياسي المتداول أن يبعده عنها، فيقدم أفكاراً للتعامل مع أخطر الخلا[illegible]
يواجهها مجتمعنا في الفكر السياسي، ويقوم بتشريح معنى الظواهر [illegible]
ومضمونها، والكشف عن السياسي حيث لا يتوقع وجوده.



المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب
ISBN: 9953-68-016-7